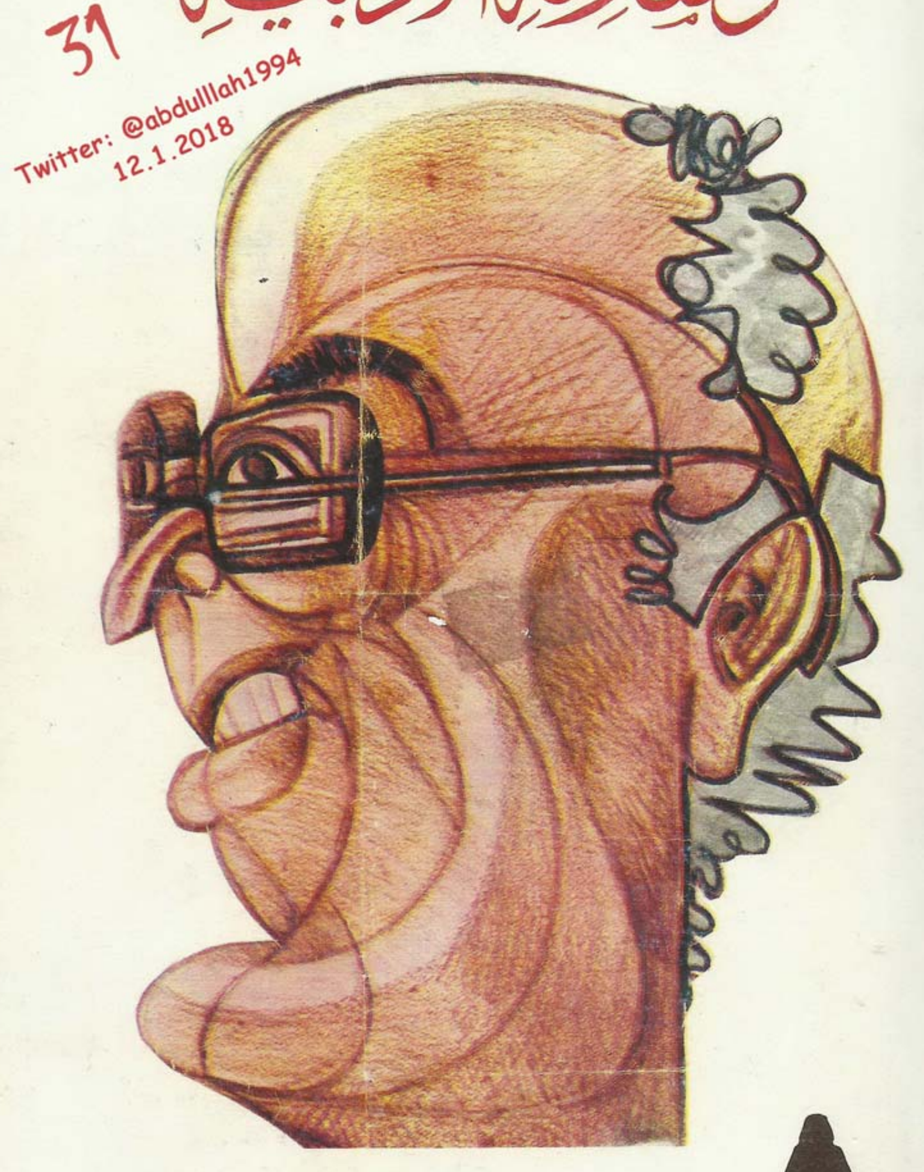
لويس عوض

ومعاركه الأدبية



نسيم مجلي

الهيئة المصرية العامة للكتاب

لويس عـوض
ومعاركه الأدبية

تأليف:
نســيم مجــلى



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٩٥

لوحة الغلاف : اهداء الفنان جورج البهجورى
تصميم الغلاف : جرجس ممتاز
الإخراج الفنى : أميمة على أحمد

شكر وتقدير

الآن وقد فرغت من هذا البحث أجد من واجبى توجيه أسمى آيات الشكر والعرفان لكل الذين آزرونى على المضى فى هذه المحاولة الشاقة المضنية والممتعة معا، وكان لتشجيعهم أثر بالغ فى دفعى لاكمال هذه الرحلة.

والواقع أننى كنت قد أعددت نفسى جيدا لهذه المهمة، ثم شرعت فى الكتابة منذ خمس سنوات تقريبا. وبعد عدة شهور انجزت أهم وأدق جزء فيه وهو المتعلق بتلك المعركة التى شنها المحقق اللغوى الكبير العلامة الاستاذ محمود محمد شاكر علي الدكتور لويس عوض، وناقشت فى هذا الجزء كل ما أثاره شاكر ضد لويس عوض من مطاعن واتهامات. ثم توقفت لأتلمس وقع خطواتى فى هذا السبيل، وأتعرف على أصداء ما كتبت عند أهل الثقة من الأساتذة والأصدقاء المهتمين بمثل هذه الدراسات الجادة. بل وعند قطبى هذه المعارك ذاتها وهما لويس وشاكر، فسعيت للقاء كل منهما .

والحق يقال أنه لم تكن لى علاقة شخصية بأحد منهما. كانت معرفتى بلويس عوض تنحصر فى متابعة كتاباته عن طريق الصحف والمجلات أو الكتب التى يصدرها، ولم أقابله الا عدة مرات فى ندوات عامة .

وحين ذهبت للحديث معه فى مكتبه.. بجريدة «الأهرام» ماكدت أفتح الموضوع حتى واجهنى بزمجرة غاضبة معترضا على إثارة هذه الأمور ومعترضا على تسمية البحث بهذا العنوان وهو «لويس عوض ومعاركه الأدبية» قائلا إنه لم يدخل مع أحد فى معارك.. «ماذا كتب هذا... أو ذاك حتى تقول إنى دخلت معه فى معركة؟» وحاولت أن أقنعه بوجهة نظرى

وباصرارى عليها. وهنا تدخل الدكتور غالى شكرى لتهدئة النقاش وقال «لكن نسيم يرى أنها معارك يا دكتور لويس ومن حقه أن يكتب عنها..» فأمنت على كلامه وأضفت «بأننى كتبت فعلا، وأننى لم آت هنا لاجادل حول هذه النقطة وإنما جئت لكى أعرفك بالموضوع حتى تكون على علم به. وأنا احتاج لبعض كتبك وقد احتاج لمناقشتك فى بعض المسائل والتساؤلات مستقبلاً». وقد عرفت فيما نشر من أحاديثه فيما بعد سر ثورته على تسمية الكتاب، اذ اعترف بأن خصومه ليسوا اندادا له، والقول بدخوله معهم فى معارك قد يعطيهم - ومن وجهة نظره - حق المساواة فى ميدان الأدب والثقافة .

المهم أنه فى أثناء هذا اللقاء، قال المذيع المعروف الأستاذ شفيع شلبى، إنه يحاول أن يجمع الأستاذ محمود شاكر والدكتور لويس عوض معا فى لقاء لكى يدير معهما حواراً ويسجله للتليفزيون ففرحت واعربت عن أهمية هذا اللقاء وعن استعدادى للمساهمة فى انجاحه. لكن المرض الخبيث فاجأ لويس عوض وقطع علينا الطريق، وأضاع فرصة هذا اللقاء المنشود. لكن يبقى الفكر فالافراد جميعا زائلون .

أما الأستاذ شاكر فلم التق به الا فى افتتاح الندوة الدولية التى اقامتها كلية الآداب بجامعة القاهرة عن «نجيب محفوظ والرواية العربية» ١٩٩٠. كان لقاء حارا مؤثرا شدنى إلى شاكر وشخصيته الجذابة القوية، فزرته فى بيته عدة مرات واهدانى عددا من كتبه الهامة فقرأتها وقرأت عنه، وتعرفت على بواعثه النفسية والفكرية فى كل ما يصدر عنه. وقد احببته بقدر ما اختلفت معه. وسجلت تجربتى هذه فى فصول ثلاثة سوف يضمهم كتاب آخر بعنوان «شاكر ومفهومه للاصالة القومية» وقد قرأ شاكر هذه الفصول الثلاث وناقشنى فيها، وتقبل اختلافى معه بحب ومودة واعتبره مسألة طبيعية بحكم اختلاف الأجيال.

وفى ندوة حول «أوراق العمر» بنادى خريجى اللغة الإنجليزية، دعوت للحديث فيها اثنين من أساتذتى الكبار هما الدكتور مجدى وهبة والدكتور شكرى عياد وحين سمع الدكتور مجدى بخبر هذه الدراسة أوصانى ألا أغضب الأستاذ شاكر قائلا «اياك أن تفعل ... إنه صديقى». وفى اللقاء الثانى معه استقبلنى بابتسامته الودودة «قائلا» الشيخ شاكر مبسوط منك

وراض عنك وعن كتاباتك» .. ثم ابتسم وأضاف «أنت محظوظ» وأحسست أن الدكتور مجدى مهتم بمعرفة سر هذا الود المتبادل، فقدمت له هذه الفصول عن شاكر فقرأها واعرب عن اعجابه بها ولم يضن على بوقت أو بجهد - رغم مرضه الذى لم أكن أعلم بحقيقته - فقرأ من فصول هذا الكتاب «رموز الشعر الحديث» و «شاكر وموقفه من الثقافة الغربية المسيحية» وأخذ يحثنى على نشر هذه الفصول فى المجلات الأدبية، لكن القائمين عليها لم يتحمس أحد منهم سوى الأستاذ الدكتور جابر عصفور الذى رحب بهذه الدراسة واختار منها موضوع «محاكمة فقه اللغة» ونشره فى «فصول» فاعطى الكتاب دفعة قوية .

وكان صديقى الراحل الدكتور على شلش من المهتمين بأمر هذا الكتاب، فقرأ كثيرا من فصوله، وكان يحثنى على انهاء الكتاب ونشره كلما جاء إلى القاهرة من لندن حيث يقيم. وقد اهدانى كتبه التى نشرها عن الأفغانى ووثائقه. وفى بادرة واعية ونبيلة أحضر لى معه نسخته الانجليزية من كتاب المستشرقة الامريكية نيكى كيدى عن الافغانى أيضا لانتفع بها فى الجزء الخاص بهذا الموضوع. وهو موقف من مواقف النبل الكثيرة التى لا تنسى لعلى شلش رحمة الله عليه.

وكان الأستاذ رجاء النقاش قد أثار موضوع المعلم يعقوب ضمن تعقيباته على كتاب لويس عوض «أوراق العمر» وانتقد رأيه وأشاد برأى خصومه أمثال الأستاذ جلال كشك والدكتور أحمد حسين الصاوى المتحاملين على يعقوب حنادون مبررات حقيقية. وقد رأيت أن ألفت نظر الجميع للابتعاد عن اصدار الأحكام المتعسفة والاهتمام بدراسة وثائق هذه الفترة والرجوع إلى ما تكشف من مصادرها. وقد رحب الكاتب الكبير بهذا الرأى ونشره فى المصور ورد عليه كجزء من اهتمامه بهذا الموضوع وكان تعليقه على ما كتبته عن شاكر مشجعا وهو موقف يضاف إلى مواقفه الشريفة والشجاعة فى مناصرة كتاباتى وما كتبه عن كتاب «أمل دنقل» لخير شاهد على ذلك .

كان اهتمامى بتوثيق حججى فى هذه المواضيع مسألة أساسية فسعيت للحصول على المصادر فى كل مكان ممكن. وهنا أسجل دينى الكبير للأستاذ

الدكتور أنور لوقا وهو حجة فى تاريخ الحملة الفرنسية على مصر وما نتج عنها من آثار فكرية وسياسية وحضارية فى تاريخ مصر الحديث بما كتبه ولازال ينشره من أبحاث عن هذه الفترة . وقد أرسل لى من سويسرا حيث يقيم بحثه المنشور بالفرنسية فى مجلة «العالم الإسلامى» عن «يعقوب والتنوير» الذى ساهم فى تعميق رؤيتى لهذا الموضوع وكذلك للدور البارز الذى لعبه يعقوب فى حياة وطنه الاقتصادية قبل مجئ الحملة بسنوات. وهو يقوم الأن باعداد الموضوع لنشره باللغة العربية ضمن كتاب بعنوان من «تراث القبط».

كذلك كان الآب الحبيب الراحل الدكتور جورج قنواتى يشجعنى ويزودنى بالمراجع من مكتبة معهد دير الدومينيكان الذى كان مديراً له وكان يحرص على دعوتى للقاء بعض الأساتذة الزائرين لهذا المعهد ليعرفنى بهم ويقدمنى للحديث معهم حول مؤلفاتى التى نشرتها . لقد كان الأب قنواتى يتألم لهذا التعتيم المضروب حول كتاباتى ويحاول التعريف بها بين أصدقائه فى المؤتمرات التى كان يحضرها فى الخارج يشاركه فى هذا الموقف الدكتور انور لوقا الاستاذ بجامعة ليون فى فرنسا وقد أرسلت له بعض هذه الفصول فقرأها واثنى على بعضها ثناء ما كنت أظننى أبدا استحقه .

وبالاضافة إلى موضوع المعلم يعقوب كانت هناك فصول تمس موضوعات دقيقة وحساسة. وقد حرصت على التعرف على رأى أستاذى الكبير الدكتور شكرى عياد فى منهج تناولى لها، فرحب بالفكرة واعرب عن تقديره لهذا المنهج الذى اتبعته وخصنى بعديد من الملاحظات التى تمثل اضافة واعية ورصينة فسجلت بعضها هنا منسوبة اليه واستفدت ببعضها الآخر فى إعادة النظر فى بعض الفقرات. كما أنه كتب تذكية لنشر هذا الكتاب. وهو موقف نبيل لا أنساه له .

ولا يفوتنى فى هذه المناسبة أن أشكر صديقى الاستاذ الدكتور عبدالمنعم تليمه لقراءته للمخطوطة الأولى لهذا البحث ولاهتمامه الدائم بمناقشة كتاباتى فى الندوات وفى برامج الإذاعة. وكذلك للأستاذ صلاح عيسى لملاحظاته القيمة حول تلك المخطوطة وصعوبة نشرها فى كتاب «الأهالى» الذى يتجه إلى عامة القراء .

أما استاذى وصديقى الكبير الدكتور فخرى قسطندى فلا أملك الا أن أشكره على حرصه على بلوغ كتاباتى اسمى وأجمل صورة لها فكان يحذرنى من الوقوع تحت تأثير من أكتب عنهم ويلفت نظرى إلى سلبيات هؤلاء حتى انظر اليهم نظرة نقدية وهذا ما حرصت عليه فى كل كتاباتى والحمد لله. وكذلك كان موقف أخى ورفيق دربى الناقد المسرحى الأستاذ نسيم إبراهيم الذى كان يتابع فصول هذا الكتاب فصلا فصلاً وأشكر أيضا المهندس فوزى حبشى لمساعدتى فى الحصول على بعض الوثائق الخاصة بكتاب «فقه اللغة» من مكتب الأستاذ احمد شوقى الخطيب المحامى.

ولا يسعنى فى ختام هذا الحديث الا أن أذكر موقف المفكر القومى الكبير الدكتور مصطفى الفقى الذى رحب بقراءة الكتاب وبادر بتقديمه للقراء تقديما يشرفنى ويشرف كتابى.

وتبقى كلمة لابد منها للمشرفين على النشر بهيئة الكتاب الذين أولوا هذا الكتاب اهتمامهم وحرصوا على تقديمه بالصورة اللائقة طباعة واخراجا. أقدم شكرى وامتنانى لهم جميعا : الصديق الأستاذ الدكتور محمد عنانى المشرف العام على النشر والناقدة المعروفة الأستاذة إعتدال عثمان نائب المشرف العام والسيدة/ أميمة على المشرفة على التنفيذ .

أما الأستاذ الدكتور سمير سرحان رئيس هيئة الكتاب فلابد أن نعترف بدوره الرائد فى تطوير الهيئة ودفعها إلى الامام لتحتل موقعها الطليعى فى مقدمة مؤسسات الدولة العاملة من أجل نشر قيم الحرية والديمقراطية والتقدم باحتضانها لكل المبدعين وباقامة المعارض والندوات فى كل مكان وعلى كل مستوى .

نسيم مجلى

الهرم ـ مايو ١٩٩٤

تقديم

لم يكن «لويس عوض» ظاهرة فكرية عابرة فى حياتنا، ولم يكن مجرد مثقف رفيع انضم إلى قافلة العظماء فى تاريخنا الثقافى .. ولكنه كان قبل ذلك وفوقه نموذجا للمصرى الوطنى الذى تفاعلت فى داخله مشاعر تدور حول محور حرية الإنسان، واعتملت لديه أحاسيس مختلفة هى انعكاس لتذوق خاص لمفهوم الحضارة ومزاج متميز تجاه روح الثقافة، فعاش هموم عصره وحمل على كاهله مسئولية جادة تجاه قضايا التنوير والتبشير بالقيم الجديدة ودفع ثمنا فادحا لمبادئه التى آمن بها والفكر الذى كان يدافع عنه بدءا من فقده لوظيفته كأستاذ جامعى مرموق مع السنوات الأولى لثورة يوليو مرورا بسنوات قضاها ذلك المفكر وراء أسوار السجون وانتهاءًا بحملات ضارية حاولت أن تواجه فكره بالتطرف، وتنتقد أعماله فى تعصب، وتسعى للنيل من مكانته باتهامات طائفية، وافتراءات غير موضوعية، لا لسبب إلا أن ذلك المفكر المصرى الكبير أبى أن يقبل بكل المواريث الثقافية ورفض الاستسلام للأصنام الفكرية وسعى مخلصا إلى إعمال قيمة العقل والدفع بروح العصر لمناقشة تاريخنا القومى واعادة صياغة تراثنا الثقافى فدخل «لويس عوض» فى حياته - وربما بعد مماته أيضا - فى معارك فكرية ومساجلات ثقافية كان فيها طرفا فاعلا أثرى حياتنا على نحو لا ينكره منصف، وأضاف إلى ثقافتنا بصورة لا يغفل عنها باحث، وكان فى كل الظروف نتاجا ثريا للحضارات التى تعاقبت على تربة وادى النيل، والثقافات التى امتزجت فوق أرض الأهرام .. وعبر الصفحات القادمة من هذا الكتاب يكشف المؤلف الأستاذ «نسيم مجلى» وهو مثقف مصرى أمين عن معارك «لويس عوض» والصراعات التى خاض غمارها طوال حياته الثرية التى وضع لها القدر نهاية لها حين دخل العقل العظيم معركة

شرسة مع المرض اللعين انتهت برحيل المفكر العملاق عام ١٩٩٠ وهو لم ينل فى حياته من التكريم ما يستحق، ولاحظى من معاصريه بالعرفان الذى يتناسب مع حجم دوره ودرجة عطائه، فقد سعت إليه جائزة الدولة التقديرية فى عام رحيله وكأنما شاءت الظروف أن يكون الاحتفال بتكريمه - كما هى عادة أحفاد الفراعنه دائما - مرتبطا بالرحيل الأبدى.

لقد أعاد «لويس عوض» صياغة تاريخنا الفكرى والثقافى من منظور خاص برؤية جديدة نذكر منها ملاحظاته حول «تطور اللغة العربية» أو «دور السيد جمال الدين الأفغانى» أو تقييم «حركة المعلم يعقوب القبطى» أثناء الحملة الفرنسية وغيرها من عشرات القضايا الخلافية التى تجاوز فيها «لويس عوض» حدود المألوف ليستخدم حرية الفكر فى الوصول إلى درجة موضوعية من الإبداع الذى يستند فيه إلى دراسات وثائقية وتحليلات منهجية اختلف معه فيها الكثيرون ولكنهم اتفقوا دائما على قيمته الفكرية ومكانته الثقافية .

لقد ضرب «لويس عوض» بسهم فى كل جوانب الحياة الأدبية فكان ناقدا مرموقا، ومتذوقا رفيع الشأن للشعر والرواية والمسرح والسينما فى وقت واحد، ومزج فى شخصيته بين الاهتمامات الفكرية والأدبية والفنية واستطاع أن يجمع دراسة الأدب العربى والآداب الغربية بنفس الدرجة حتى استقامت له قدرة خاصة على فهم العلاقة بين الشرق والغرب، وبين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية .

وهل ننسى آخر أعماله التى لم تكتمل حين بدأ يؤرخ فى آخر سنوات عمره لسيرته الذاتية فصدر منها جزء «سنوات التكوين» الذى يعد بحق فتحا فى عالم التراجم ونقد الذات فلقد بلغ «لويس عوض» فى ذلك الكتاب درجة من الموضوعية والصراحة تصيب من يقرأ ما كتب بإعجاب شديد واكبار حقيقى فقد تناول ظروفه الشخصية وأحواله العائلية فى شجاعة ملفته وتجرد هائل يصل بنا إلى حد الانبهار ..

أننى أدعو القارئ إلى جولة ممتدة عبر صفحات هذا الكتاب القيم الذي يقدم ومضات رائعة من حياة مفكر مصرى عظيم بقلم مثقف مصرى جاد ..

د . مصطفى الفقى

يناير ١٩٩٤

مدخل:

١ـ معارك لويس الأدبية ... ولماذا؟

٢ـ محاولة للفهـــــم ....!

١- معارك لويس عوض .... ولماذا ؟

يعد الدكتور لويس عوض نموذجا فذا فى ثقافتنا المعاصرة. فهو كاتب غزير الإنتاج، قدم للمكتبة العربية نحو خمسين كتابا فى النقد والإبداع. وهو شخصية متعددة الجوانب:

فهو معلم من طراز نادر يربط بين المعرفة والحياة، كما يربط بين التعليم وبين تحرير العقل من الخرافة وتحرير الفرد من التسلط والقهر. شديد الحضور فى أذهان تلاميذه ومريديه، يتصارع فى داخله المفكر العقلانى الباحث عن الحقيقة، والأديب الفنان الجانح إلى الحرية والتجديد. لكنه يظل دوما رائدا من أكبر رواد التنوير فى تاريخنا الحديث.

لقد ذاع صيته حتى شمل المنطقة العربية كلها، وتعداها إلى آفاق عالمية فى الشرق والغرب، وذلك نتيجة لانتشار مقالاته عن طريق الصحافة المصرية خصوصا بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ إذ أخذ ينشر مقالاته بجريدة «الجمهورية» ثم «الشعب» واخيرا «الأهرام» مما جعل لأرائه وأفكاره أصداء واسعة، لأن أفكاره غالبا ما تكون جديدة وثوريه ومفاجئة، فتقلق أوساط الرجعيين والتقلديين الذين كانوا يناصبونه العداء .

كانت دعوته لتحطيم عمود الشعر والكتابة بالعامية فى الأربعينيات ثورة أطلقت مواهب كثيرة، فكانت مدرسة الشعر الحديث. وكانت دعوته لأدب الحياة أو «الأدب فى سبيل الحياة» ثورة تجديدية أخرى، فجرت كل قضايا الحرية السياسية والحرية الإجتماعية فى بداية ثورة يوليو عام ١٩٥٤/٥٣. وقد احتضنت هذه الثورة وساندت كل سلالات الأدب الجديد فى القصة والشعر والمسرح التى ازدهرت فى أوائل الستينيات.

وكانت أبحاثه عن المعرى ورسالة الغفران فى عام ١٩٦٤ سببا فى تفجير معركة عنيفة من جانب الأستاذ محمود محمد شاكر ... وهى من أشرس المعارك أو الهجمات التى شنت على لويس عوض فعلا. بل كانت أصلا لعدة معارك جانبية أعادت كل كتابات لويس عوض السابقة إلى دائرة الضوء من جديد بدءا من ديوانه «بلوتولاند» الذى دعا فيه إلى الكتابة باللغة العامية سنة ١٩٤٧، أى قبل ذلك بثمانى عشرة سنة، تجاوزت فيها الحياة الثقافية كثيرا من أفكاره. المهم أن أراءه حول المعرى وأثر الثقافة الإغريقية فى رسالة الغفران، فسرت على أنها تشكيك فى أصالة المعرى وفى دينه، وتشكيك فى أصالة الثقافة العربية ككل .

وفى عام ١٩٧٨ دعا توفيق الحكيم إلى حياد مصر وطالب بأن تنفض يدها من مشاكل الأمة العربية وتعيش على الحياد كسويسرا وأيده فى هذه الدعوة الدكتور حسين فوزى واختلف معهما الدكتور لويس عوض، داعيا إلى مناقشة الأمر من خلال نظرة واقعية تضع فى حسابها أمن المنطقة كلها كوحدة جيوبوليتكية لا ينفصل أمن دولة فيها عن الأخرى، ونشر مقالا بعنوان «الأساطير السياسية» يقول فيه إن أسطورة الدعوة الانعزالية لا تقل شططا عن الدعوة إلى الوحدة الإندماجية القائمة على العروبة العرقية أو العنصرية الملتهمة لكافة ما فى المنطقة من قوميات. وأغضب هذا الرأى بعض المتعصبين فكتبوا إليه يتهمونه بأنه يتكلم كالمبشرين الذين يسعون لنسف كياننا القومى والدينى. وكان رد لويس عوض «ان التفتيش فى ضمائر الناس عن دوافع خفية تدفعهم إلى اعتناق المبادئ والتعبير عنها بدلا من التركيز على الحوار العلمى الموضوعى يضعف الحجة ولا يقويها، وهو خليق بمحاكم التفتيش التى انطوت فيما انطوى من تاريخ الإنسانية الحزين ثم سجل على هؤلاء أنهم تركوا الفاعل الأصلى فى دعوة العزلة المصرية عن العرب وهو ثنائى توفيق الحكيم وحسين فوزى وامسكوا بتلابيب المتوسط المعتدل الذى يرفض الاعتزال والاندماج جميعا». (معاتبات قومية - الأهرام - ١٩٧٨/٤/٢٠).

ويأتى فى مقدمة الذين تناولوا هذا الموضوع بأسلوب تحليلى راق الأستاذ رجاء النقاش والدكتور محمد اسماعيل على أستاذ القانون الدولى بجامعة

الأزهر الذى ناقش لويس عوض على صفحات الأهرام. لكن الأستاذ رجاء النقاش نشر سلسلة مقالات جمعها بعد ذلك فى كتاب عنوانه «الانعزاليون فى مصر «يدافع فيها عن فكرة القومية العربية وعن دعاتها ويبرئ الجميع من أى اتجاهات أو ميول عنصرية. وهو نقاش خصب خصصنا له فصلا مستقلا لنقدم فيه أهم وجهات النظر فى هذا الأمر الحيوى. يدخل فى صلب هذا الموضوع أيضا كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية» وفيه يحاول لويس عوض إثبات أن الأمة العربية حديثة الظهور نسبيا وأن اللغة العربية هى أحد فروع الشجرة التى خرجت منها مجموعة اللغات الهند ـ أوربية. وسواء اختلفنا مع المؤلف أو اتفقنا فإن الكتاب يعد محاولة أصيلة وجريئة لوضع أساس علمى لدراسة فقه اللغة العربية، الا أن الكتاب لم يتعرض لمناقشات علمية جادة. فقد تدخلت النيابة العامة بناء على مذكرة من لجنة البحوث بالأزهر وصادرت الكتاب. وبهذا انقطع سياق الحوار لكن أغلب المثقفين لا يزالون يطالبون بالافراج عن هذا الكتاب ومواجهة الرأى بالرأى والحجة بالحجة لإرساء دعائم الحوار العلمى البناء، وهو أمر ضرورى لنهضة الأمم واستقرارها وتطورها .

وقد أصدرت مجلة «أدب ونقد» عددا خاصا يطالب فيه كتابه بالافراج عن كتاب فقه اللغة كما يقدم دراسات علمية هامة لقضايا اللغة العربية مثل «ننقده لانصادره» للأستاذ بيومى قنديل و قراءة فى فقه اللغة «لباحث متعمق فى علوم اللغة هو الأستاذ على الألفى الذى يسمى لويس عوض بـ«ابن منظور القبطى» وهى دراسات جادة تعمق فهمنا للغة وترفض المصادرة على العكس من موقف الدكتور بدراوى زهران الذى قام بانتقاء فقرات وانتزعها من سياقها بقصد اثارة رأى عام ضد الكتاب على اعتبار أنه يهاجم الإسلام ويهدم قدسية اللغة العربية ثم راح يطالب ويلح فى الطلب بمصادرة الكتاب. والواقع أن أحدا لم يعره اهتماما لسبب بسيط واحد وهو أن زهران رغم أنه يقدم نفسه كأستاذ لفقه اللغة العربية باحدى جامعات الأقاليم، فإنه لم يتعرض لما جاء فى الكتاب بهذا الخصوص، وكرس كل همه على طلب المصادرة. ثم هاجم كل من كتبوا يدعون لعدم مصادرة الكتاب ومناقشة الحجة بالحجة وكان من هؤلاء الأستاذ رجاء النقاش

والأستاذ يوسف القعيد. والعجيب أن كتاب البدراوى الذى جمع فيه مقالاته ونشرته رابطة العالم الإسلامى عنوانه : «دحض مفتريات ضد اعجاز القرآن وأباطيل أخرى اختلقها الصليبى المستغرب لويس عوض» «والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا كان الدكتور زهران قادرويملك الدليل على دحض هذه المفتريات فلماذا سيطرت على كتابه فكرة المصادرة ولم يدخل فى الحوار حول اللغة أبدا ؟

لقد قدمت مذكرة الأزهر ضد الكتاب بعد عامين من صدوره وفى يوم ٦ اكتوبر عام ١٩٨١ أى فى اليوم التالى لقرارات الاعتقالات الشهيرة التى شملت رجال الدينى الاسلامى والمسيحى. وربما لهذا يقول لويس عوض إن كتابه كان ضحية خريف الغضب. المهم أن هذه المعارك قد أصبحت جزءا من تراث حياتنا الفكرية والثقافية كما انها ارتبطت بأفكار هذا المفكر ومواقفه الفكرية والسياسية. وأصبح من المستحيل اجراء أى دراسة موضوعية لإنتاج الرجل سواء فى مجال الفكر والنقد أو فى مجال الإبداع بالنسبة لمسرحية «الراهب» ١٩٦١ وقصة «العنقاء» سنة ١٩٦٦ أو ديوان شعره السالف الذكر.. دون دراسة هذه المعارك وتحليل هذه الإنتقادات التى وجهت إليه.. والتى تطرق الأمر فيها إلى اتهامه بالعمالة لمراكز التبشير والاستعمار العالمية... وبالعمل ضد العروبة والاسلام على اعتبار أنه مسيحى لايؤمن إلا بالقومية الفرعونية لمصر.. أو على اعتبار أنه مستغرب يؤمن بالفكر الليبرالى العلمانى الغربى.. ويحتقر كل ماهو عربى وشرقى مثل أستاذه سلامة موسى.

هذه الأمور لابد من التصدى لها ودراستها وتقييمها تمهيدا لاجراء دراسة نقدية شاملة لاعماله وانتاجه الفكرى والأدبى ....

وحين أعلنت للبعض رغبتى فى اجراء هذه الدراسة شجعنى البعض والبعض الآخر رأى أن الأمر حساس لأنى مسيحى مثل لويس عوض .. ولكنى رفضت هذه الحساسية الزائدة على أساس أن هذا ليس أول موضوع أطرقه من هذا النوع. فقد سبق أن كتبت عن المعركة بين البياتى وصلاح عبدالصبور كذلك عن المعركة بين العقاد والدكتور محمد كامل حسين ونشرت ذلك فى كتابى «قضايا الإبداع والنقد» سنة ١٩٨٦ هذه واحدة،

والثانية أنى كاتب وناقد ملتزم بمنهج علمى أحاول التمسك بالموضوعية إلى أقصى درجة ممكنة[1] ، ومن ثم لا يجب أن نترك هذه الحساسيات تغرقنا أو تبعدنا عن هذه القضايا الجادة. والا انعزلنا بعضنا عن بعض .. واحتجنا إلى خبراء من اليهود أو البوذيين للحكم بيننا .. ان مصر بخير وشعبها عميق الإيمان عميق الثقافة والجذور محب للتسامح والسلام لا يضيق أبدا بالجدل العلمى أو العقلى .. ولكنه لا ينخدع بالدعوات المتطرفة ولا يقبلها .. ومن هنا كانت الثقة فى الحاضر وفى المستقبل بقدرتنا على هزيمة التطرف . ولا يمكن أن يتحقق ذلك الا إذا واصلنا الحوار الفكرى بمنهج العقل والعلم من أجل اثراء حياتنا الأدبية والثقافية[2].

وقد اعترض البعض على تسمية ما يجرى بأنه معارك أدبية أو فكرية على أساس أن الدكتور لويس عوض لا يواصل الحوار مع هذه الأطراف ـ لكنى مقتنع أن كل معركة لها طرفان على الأقل ... وهذا ما حدث : كان الطرف الأول يلقى بحجر فإذا الماء الساكن يهتز وتخرج منه الدوامة تلو الدوامة لأن الطرف الأول لم ينسحب ولم يلق بالقلم ولم يتنازل عن أفكاره أو يتراجع عنها. بالإضافة إلى أن أطرافا أخرى شاركت بالحوار إلى جانبه كما فعل الأستاذ محمد عودة، والدكتور مندور فى ردهم على الأستاذ محمود شاكر. وهناك عناصر كثيرة فى اوساط المثقفين من شتى اطراف الساحة العربية كانت تناصره بالرأى مرة من لبنان ومرة من سوريا وقد أشار الاستاذ شاكر الى بعض هذه الردود التى كان يتلقاها ومن هنا كان اصرارى علي تسمية هذه الدراسة «لويس عوض ومعاركه الادبية» وقبل أن أبدأ بتقديم هذه المعارك أحب أن أقدم هنا صدى هذه المعارك على الدكتور لويس عوض نفسه وكيف كان يراها.

---

(١) من أمثلة ذلك كتابى «ابن سينا القرن العشرين» وكتابى «أمل دنقل ـ أمير شعراء الرفض» .

(٢) كان لويس عوض أشد المعترضين على فكرة المعارك لأنه كما يقول لم يدخل مع أحد فى معارك وان هذا الأمر يضع خصومه على قدم المساواة معه مع أنه يرى أنهم ليسوا اندادا له.

يقول لويس عوض:

« من أراد فكرة مجملة عن صورتى فى ذهن نقادى فهى أنى، باختصار، فى يقين بعض أدباء اليسار قائد الفكر اليمينى فى العالم العربى، كما كتب عنى الشاعر المبدع عبد الوهاب البياتى وذلك الناقد اللبنانى الشريف القلم العف البيان حسين مروه، وانى باختصار فى يقين بعض أدباء اليمين قائد الفكر الماركسى اليسارى الملحد فى العالم العربى كما كتب عنى نقاد مجلتى «الرسالة» و «الثقافة» وغيرهما، وفى يقين فئة ثالثة أنى آخر قنصل للعالم المسيحى فى مصر منذ الحروب الصليبية، كما كتب عنى الاستاذ محمود شاكر فى كتابه « أباطيل وأسمار » وفى يقين فئة رابعة انى داعية فكرى للقومية المصرية الفرعونية وعدو فكرى للقومية العربية كماروى عنى الاستاذ ميشيل عفلق ونقاد مجلتى «الرسالة» و «الثقافة» وقد كان آخر نعت نعت به على سبيل الدعابة أنى قنصل أثينا واسبرطه فى ديار مصر كما وصفنى صديقى الفنان المبدع سعد الدين وهبه فى مجلة «آخر ساعة» فى شهر ديسمبرسنة ١٩٦٥، لانى ترجمت «ضفادع» أرسطوفانيس و «أجاممنون» اسخيلوس. وبعض نقاد «الرسالة» و «الثقافة» وغيرهما أوحوا فيما كتبوا أنى على رباط بتيار صهيونى مشبوه لانى نشرت منذ نحو عامين قصيدة فى مجلة «حوار» اللبنانية الصادرة عن المنظمة العالمية لحرية الثقافة وهى منظمة يمثلها بيننا الدكتور ابراهيم بيومى مدكور سكرتير عام مجمع اللغة العربية».

ثم يعلق على هذه الاتهامات بقوله:

«ولكنى فى الحق لم أكن إلى حين قريب، أو إلى ١٩٦٥ على الدقة أتصور أنى أمثل كل هذه الخطورة فى الثقافة العربية أو على الثقافة العربية بحيث يصدر عنى فى عام واحد ثلاثة كتب هى «الغزو الفكرى» لجلال كشك و «أباطيل وأسمار» لمحمود محمد شاكر و «دراسات نقدية فى ضوء المنهج الواقعى » لحسين مروه، عدا المئات من عرائض الاتهام فى المجلات الثقافية، اكثرها فى مصر وأقلها فى ..

العالم العربى، وهى تشتمل على اتهامات، لو صدق أقلها لاستوجبت نبذى من صفوف الامة العربية من الخليج إلى المحيط».

ولعل هذه الصورة التى رسمها الدكتور عوض تكشف جو الحدة والعنف الذى كان يحيط به فى ذلك الحين. أما كيف واجه ذلك؟ فهو يقول:

«ولكنى... والله أحمد... قد استعنت على هذه المحنة باحساسى العميق بأن كل هذا الضجيج من حول ما أرى وما أكتب لا يمثل الا وجهات نظر جزئية تراها فئة قليلة من الناس، اكثرهم من غلاة اليمين أو غلاة اليسار، وانى ـ والله أحمد ـ لازلت فى يقين الكثرة الغالبة من المثقفين العرب، ولا سيما المعتدلين منهم خادما مخلصا بين خدام الثقافة العربية المخلصين، ان كان لابد له من تبويب، فهو فى صف التقدم والحرية والانسانية بوجه عام، وأنى قد أصيب وقد أخطىء فيما أكتب وفيما أرى، ولكن شططى لا يوصد دونه باب الغفران لانه شطط الاجتهاد لا من شطط الضمير[٣]».

لقد قصدت بذلك أن أقدم للقارىء أول وآخر دفاع أو تعليق للدكتور لويس عوض على هذه المعارك لان الامر كما سبق أن قلت انه لا يرد على ناقديه ابدا.. ولذلك سوف نجده فى المناقشات القادمة الغائب الحاضر طول الوقت.

وعلى الرغم من هذا فان التضارب الشديد فى الأراء يعطى هذه الدراسة مشروعيتها وأهميتها فى آن واحد. فليس لهذه الدراسة من غاية الاتصحيح زاوية النظر بالنسبة لكتابات الدكتور لويس عوض ومواقفه، وكذلك بالنسبة لمواقف خصومه وناقديه. ولا أكون مبالغا إن قلت إن لويس عوض مفكر من طراز فريد يستعصى على التصنيف وأى محاولة تضعه فى خانة غلاة اليسار أو غلاة اليمين لن تجد لها سنداً مؤكدا وسوف تعبر عن قراءة ناقصة ومبتورة لانتاج لويس عوض الغزير والمتنوع.

---

(٣) على هامش الغفران» ص ٨ ـ ٩ كتاب الهلال ابريل سنة ١٩٦٦.

فالذين ينسبون اليه تهمة الشيوعية والالحاد لم يقرأوا طبعا رواية «العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح» التى كتبها لويس عوض في ١٩٤٧ ليندد فيها بفلسفة العنف وديكتاتورية البروليتاريا كما يندد فيها بالجماعات الشيوعية فى مصر ويتهمهم بالانفصال عن واقع المجتمع الذى يعيشون فيه، ثم يرصد فى مقدمة الرواية عددا خطيراً من التحفظات على النظرية الماركسية كفيل بأن يضربها فى الصميم ولعل أخطر هذه التحفظات قوله:

«ان نظرية صراع الطبقات ونظرية صراع الاضداد اذا لم تستكمل داخل اطار أخلاقى أشمل كفيلة بأن تنشر على الكون والحياة رداء مأساوياً قانيا كذلك الذى الذى صبغ منذ الأزل دم هابيل وأنه لا فرق فى النهاية بين الصراع البروليتارى فى ماركس وفكرة الصراع البرجوازى فى داروين حيث بلغة الشاعر تنسيون «الطبيعة حمراء الناب والمخلب»

وهذا الاعتراض هو موضوع رواية العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح.(ص.٢) فهل يصدر هذا الكلام عن ماركسى؟ أو شيوعى.؟

أما الذين يتهمونه بالانتماء إلى اليمين ينسون عن عمد انشغاله فى معظم ما يكتب بنظرية العقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم وبقضية العدالة الاجتماعية ودفاعه المتصل المستميت عن مجانية التعليم فى كل مراحله باعتبارها حق أساسى لجميع المواطنين بل حجر الزاوية فى أى بناء ديمقراطى منشود.

أما الذين يزعمون أنه عميل لحركات التبشير العالمية ودوائر الاستعمار فانهم يجهلون أو يتجاهلون حقيقة موقفه الوطنى الصحيح كعاشق لمصر متيم يجعل من حبه لها عقيدة تعلو على كل المعتقدات. ويجعل من ايمانه بالقومية المصرية ومن استقلال مصر حجر الاساس فى تفكيره كله (مسرحية الراهب). والذين يقولون انه طائفى انعزالى بحكم انتمائه للاقلية الدينية فى مصر ينسون أن لويس عوض هو أول من رفض فكرة «عنصرى» الأمة المصرية وقال «ان الأمة المصرية ليس فيها الا عنصر واحد يتجلى فى الأغلبية الساحقة من ابنائها أيا كان دينها. وإنما خرافة العنصرين نزلت الينا من زعم الأقباط أنهم وحدهم من سلالة قدماء المصريين وأنهم أصحاب مصر الأصليين، ومن زعم المسلمين أنهم من سلالة العرب الشريفة، فى حين

أن الانثروبولوجيا الجنسية لا تميز بين هؤلاء وأولئك. » (معاتبات قومية. الأهرام. ١٩٧٨/٤/٢٠) وقد يغالى بعض المتعصبين فيتهمونه بالكيد للإسلام على أساس أنه مسيحى متعصب وأنا أدعو هؤلاء لقراءة مذكرات لويس عوض التى نشرها بمجلة التضامن ثم فى كتاب بإسم «أوراق العمر» حيث يعلن أن أغلب المثقفين فى عائلته علمانيين، ومعظمهم أقرب إلى اللا أدرية فى العقيدة الدينية» (التضامن ١٩٨٨/٨/٨).

ثم يقول عن والده:

«ولم يكن أبى متدينا بالمعنى المألوف. لم يكن يصلى أو يصوم الا يوم الجمعة الحزينة على العكس من أمى التى أراها تصوم كل أسبوع الالآم وغيره ولكن فى غير افراط. لم أرها أبدا تصلى .. وكانت أمى ترسلنى وأنا صغير إلى الكنيسة مع أختى مينرفا وأخى فكتور فى صحبة بعض الأقارب مرتين فى السنة، مرة فى عيد الميلاد (٧يناير) ومرة فى سبت النور السابق على أحد عيد القيامة. وربما فى أحوال نادرة فى أحد الزعف وكنت أضيق بهذه الطقوس وأحاول التهرب منها ثم توقفت عن التردد إلى الكنيسة وأنا فى سن الثانية عشرة. ومنذ ذلك الحين وأنا لا أدخل الكنيسة الا لقداس ميت أو قداس زفاف».

«لم يكن أبى ملحداً» ولكنه كان فيما أظن «لا أدريا» على كل حال فهو بالقطع لم يكن يؤمن بالله «المشخص» الشائع فى الفهم الدينى العام، أى الله الذى يجلس على عرش الكون كما كان يجلس الملك أو رئيس الجمهورية.

ثم يضيف «كنا نجد صلاة» أبانا الذى فى السموات.... «قصيرة ومفهومة وسهلة الحفظ بينما قانون العقيدة «قانون الإيمان» طويلا على الحفظ ويشبه الطلاسم فكنا نحفظه من دون أن نفهم معناه، أو حتى من دون أن نسأل عن معناه، حيث يتحدث عن الآب والإبن والجوهر والانبثاق، الخ ... ولو قد سألنا لما عرف المسئول بماذا يجيب ...» (التضامن ١٩٨٨/٨/١٥).

هكذا يتحدث لويس عوض عن أبيه وأمه وعن عقيدة أجداده فهل يمكن أن يتهمه أحد بالتشكيك فى هذه العقيدة. أنه كاتب صريح لا يعرف الكذب ولا المجاملة أو الدوران حول الأفكار .. كما يفعل الكثيرون .. وهذا ما يصدم الآخرين عادة فى كتاباته ...

وقد كتب الأستاذ لمعى المطيعى فى (الأخبار ١٩٨٢/٩/٢١) يقول عن لويس عوض «ليكن العقاد الصغير أو الكبير أو المعلم العاشر أو الأول، ولكن اجلال عقائد الناس أول واجبات المواطنة والانتماء. كتب مرة تشبيها ساخرا بالسيد المسيح وانبرى للرد عليه أحد رجال الدين المسيحى .. وأبرزت الجريدة التى يكتب فيها هذا الرد لان القرآن الكريم يحفظ للمسيح وجاهته وكرامته ...

ويمضى لمعى المطيعى فيقول:

«قصدت أن أسوق هذه الواقعة للأقلام التى بدأت تفلت أعصابها فتشرع أسنتها ضده (على ظن) أنه يريد المكر بعقيدة لحساب عقيدة أخرى. بل اننى لا أملك أن أقول عنه ما قاله عن جمال الدين الأفغانى (كان فيما يبدو لا يتبع دينا معينا ـ التضامن العدد الرابع). ويخطئ هو أكثر ... ومعذرة عن جرأتى ـ إذا ظن أنه قد كسب جبهة اليسار إلى جانبه ـ يفيدون منه نعم ... يشيعون ما يقول نعم .. ولكنه عندهم فى النهاية كما كان منذ البداية (مخرب وفوضوى)... هكذا وصفوه منذ أواخر الأربعينيات، وهكذا يلقنون مريديهم.. وهكذا هاجمته الصحيفة الأولى فى الاتحاد السوفيتى. وهكذا اعترض الاتحاد السوفيتى مرة على أن يدخل أراضيه.

تلك هى المأساة التى ربما يتساءل هو ولا يدركها ـ ربما ـ الآخرون. أبناء جلدته لا يرضون عنه ولاهو منحاز إليهم ـ وابناء الأغلبية فى وطنه يرفضون ـ ولهم الحق ـ أن يخدش ولو من بعيد ما يقدسون وما يجلون. ولاهو استطاع أن يصافحهم بالود والمحبة ولا استطاع أن يرفع حاجز الظنون.. والذين يحسب عليهم لو جعل من أصابعه العشر

أقلاما لهم ـ لن يكون عندهم أكبر مقاما من سلامة موسى، فإن الكتب لم تزل تصدر تلعن (أبا خاشه) لأنه قال يوما بالاشتراكية الفابية، وقال يوما بالاستقلال للاشتراكيين عن الاتحاد السوفيتى».

وهذه الصورة التى رسمها الأستاذ لمعى المطيعى ليست بعيدة تماما عن الواقع بالنسبة لما تسببه كتابات الدكتور لويس عوض من أصداء متضاربة عند عامة المثقفين، لكن الأستاذ لمعى يبالغ فى تصوير عداء اليسار له. هناك حقا من يشتد فى نقده مثل الدكتور عبدالعظيم أنيس وفاروق عبدالقادر من جبهة اليسار.

لكن هناك فارق كبير بين النقد الموضوعى وتسجيل المآخذ على كتاباته وبين الكراهية والرفض والعداء. وقراءتنا مثلا لما يكتبه محمود العالم وتقييمه المنصف للويس عوض أو لما تقوله الدكتورة لطيفة الزيات والدكتور عبدالمنعم تليمه وفريدة النقاش وهم من قيادات الفكر اليسارى، نجد صورة آخرى تفيض بالتقدير والعرفان للرجل ولدوره على ساحة الفكر والثقافة.

بل ان هذا التقدير يصل إلى أقصى مداه فيما كتبه المناضل الكبير الأستاذ خالد محيى الدين زعيم حزب التجمع فى مناسبة الاحتفال ببلوغ عوض ٧٥ عاما، وفى تقديمه للعدد الخاص الذى أصدرته (أدب ونقد) بهذه المناسبة.

تحت عنوان «تعبيرا عن تقديرنا له» كتب الأستاذ خالد محيى الدين يقول: «فى هذا العدد تقدم «أدب ونقد» المجلة الأدبية لحزبنا ملفا عن د. لويس عوض. ولويس عوض هو بكل المعايير علم من أعلام الفكر المصرى المعاصر، وواحد من أبرز رواد الليبرالية المصرية. لويس عوض مفكر وكاتب ومناضل. وهو مفكر يؤمن بالمقولة الثمينة لابى الليبرالية المصرية «شبلى شميل» تلك المقولة التى تؤكد « الحقيقة أن تقال لا أن تعلم» فما جدوى أن يمسك المفكر بالحقيقة، أن يصل اليها ويتصل بها، ثم يطوى عليها صدره خوفا من حاكم أو حتى من محاجة مع الآخرين.

ولقد امتلك لويس عوض شجاعة البحث عن الحقيقة، وامتلك شجاعة القول بالحقيقة والجهر بها .... فقادته شجاعته إلى المحنة وعانى من اضطهادوسجن واعتقال لعله لم يعد نفسه لتحمله، وإنما قاده اليه أو فرضه عليه اصراره على تلمس الطريق إلى الحقيقة واصراره على مقولة شميل: «الحقيقة أن تقال لا أن تُعْلَم»

ثم تتسع أبعاد هذه الصورة وتزداد جوانبها اشراقا بما يقوله الدكتور يوسف ادريس والأستاذ رجاء النقاش.

ففى مقاله بالاهرام (١٩٨٩/١١/٢٠) كتب يوسف ادريس يقول:

«ان الدكتور لويس عوض واحد من أعظم مفكرينا العرب فى كل التاريخ العربى. ومقالاته النقدية وأراؤه مهما اختلف البعض هى أنوار متلألئة على طول الطريق إلى نهضتنا الحديثة. كل ما فى الأمر أن استاذنا الدكتور لويس عوض ولد ليختلف مع الرأى الواحد العام، ومع السطحية السهلة فى التفكير ومع الأدب الساذج والفن الهابط والمنافق. ولد أصيلا، وكانت مهمته فى الحياة أن يقول رأيه ويبقى عنيدا فى الإصرار عليه ـ مهما يحدث. ولقدكلفته جرأته فى قول رأيه الكثير، وما وضع رأسه «المفكر» فى جردل مخلفات المعتقلين الا مجرد فصل فى الرواية».

ثم يضيف الدكتور يوسف إدريس قائلا:

«لو كان لويس عوض قد وجد فى بلد قد أقر من زمن حرية المواطنين والكتاب فى التفكير، وحقهم الكامل فى التعبير عن أفكارهم مهما شرقت أو غربت، لكرم أعظم تكريم وجان بول سارتر حين كان يقاتل ويعارض آراء جموع الشعب الفرنسى التى كانت ترفض منح الجزائر استقلالها. ومع هذا ظل هو العظيم سارتر بحيث أن ديجول قال ذات مرة: أنا فرنسا ولكنه لم يملك الا أن يضيف مرغماً: ولكن سارتر هو الآخر فرنسا».

وختم الدكتور يوسف إدريس حديثه بالإشارة إلى الجهل والتعصب الأعمى اللذين يؤديان إلى الغوغائية وعقلية القطيع قائلا:

«من أجل هذا فإن لويس عوض هو علامة صحة فى مجتمعنا، ووجوده معناه أننا لم نصل إلى حد الغوغائية الكاملة ومنحه جائزة الدولة هو تشريف للدولة والجائزة، فى الحقيقة أول تشريف حقيقى لها منذ منح العقاد فى الخمسينيات».

وربما كان رأى عبدالناصر فى لويس عوض قريبا إلى حد ما من رأى ديجول فى سارتر. وهذا ما يؤكده الأستاذ لطفى واكد فى شهادته بمجلة «أدب ونقد» (مايو ١٩٩٠) حيث يقول :

«بقدر ما اختلفت مع هذا الرجل فى توجهاته بقدرمازاد احترامى لشجاعته فى طرح ما يراه صحيحا. لقد كنت دائما أحمل فى فكرى وفى وجدانى عقيدة عربية، وجاءت الثورة فأعلنت عن اتجاهها القومى، واستجابت الجماهير المصرية إلى هذا التوجه، وكان الكتاب والأدباء سباقين للترويج للفكر الوحدوى، بينهم من يأخذ هذا الموقف عن اقتناع، وبينهم من كشف عهد السادات عن تزييف موقفه.

ولكن رجلا واحدا فيمن أعرف ظل محافظا على موقفه المخالف ولم يعبأ بما يمكن أن يصيبه من التصدى وحده للاتجاه الشعبى الواسع الذى يقوده جمال عبدالناصر. هذا الرجل هو د. لويس عوض الذى رفض العروبة وتمسك بمصريته القبطية - معنى عرقى وليس دينى - اختلف معه كثيرا، ولكن عقب كل حوار ازداد احتراما لشجاعته».

ثم يكمل الاستاذ لطفى واكد شهادته فيقول:

«فى اكتوبر ١٩٥٧ كنت رئيسا لتحرير جريدة «الشعب» لسان ثورة يوليو. وفى أحد الأيام طلبنى الرئيس الراحل جمال عبدالناصر وأبلغنى عن رغبته فى تحية محدودة للاتحاد السوفيتى لمجاملة بمناسبة عيد الثورة الروسية، واقترح أن تكون هذه التحية فى شكل مقال مطول فى العدد الصادر يوم ١٧ اكتوبر - عيد الثورة - يسرد وقائع ذلك اليوم المشهود. وأقترح تكليف د. لويس عوض بكتابة هذا العرض. وفعلا كلفته وأرسل المقال وذهب إلى المطبعة بلا مراجعة.

وفى المساء واثناء مراجعة البروفات قرأت المقال فوجدته يهين دور الحزب الشيوعى ويسلط الأضواء على تروتسكى، فوجدنا هذا المعنى غير محقق للهدف الأساسى بمجاملة الحكومة السوفيتية، بل على العكس تماما. فاتصلت به تليفونيا فى منزله وناقشته فى الأمر وطلبت منه بعض التعديلات حتى لا يكون هذا المقال فى هذه الجريدة المعروفة بصلاتها الخاصة بعبدالناصر مبررا لاساءة العلاقات مع السوفيت، ولكنه رفض تماما أى تعديل، وقال ان ما كتبته هو ما أعتقد أنه الحقيقة. فإما أن ينشر كاملا أو لا ينشر، فاضطررت إلى رفع المقال من الجريدة، ووضع اعلانات مكانه.. وفى الصباح سألنى عبدالناصر فذكرت له ما حدث فأبدى بعضامن الضيق، ثم عاد وطلبنى وقال لى لا تجعل هذا الموضوع يتسبب فى اساءة علاقتك مع هذا الرجل، فرغم تصلبه، يبدو أنه نوع من الرجال لا يجوز التفريط فيه».

أما الاستاذ رجاء النقاش فيضع أيدينا على أهم السمات فى شخصية لويس عوض المفكر الفنان فيقول : (المصور ١٩٨٩/٧/٤).

«لويس عوض ليس من مدرسة الدهاء والمكر والالتفاف حول الأفكار فعندما يرى رأيا فهو يعلنه ببساطة وبراءة وبغير احتراس على الإطلاق.

«والذين لا يعرفونه عن قرب يظنون أنه يحتاط أشد الاحتياط قبل أن يعلن أفكاره وأراءه ولكن الذين أتيح لهم أن يعرفوه - مثلى - يدركون أنه رجل من أهل البساطة والبراءة والسذاجة «السقراطية» فهو يقول أراءه إذا كانت ترضى السلطة أو تغضبها، ويقول آراءه إذا كانت ترضى الرأى العام أو تغضبه، لا يعنيه فى سبيل ذلك الا أن يقول الحق كما يؤمن به ويراه ولو أغضب جميع الناس على الأرض. هذه «السذاجة السقراطية» جعلت لويس عوض يدخل معارك عنيفة لم يفكر فى دخولها ولم يسع اليها ولكنه على الدوام يتحملها تحمل الصابرين، وأحيانا كان يندهش من ضراوة المعارك التى يثيرها لانه لم يكن يعلم أنه فى بساطة شديدة يحرق حقولا كثيرة ما كان يجوز له أن يقترب منها.

ومن قلب هذه «السذاجة السقراطية» كان لويس عوض يشعر بالتشاؤم بسبب ما كان يشعله من معارك رغم أنه فى حقيقته رجل مسالم ودود، يتصور أن الحوار الحر حق لكل مفكر. ولم يكن لويس عوض يدرك، وهو لا يدرك حتى الآن، أن هذا الحوار الحر بصورة مطلقة لا مكان له فى المجتمع العربى قبل مائة سنة من الآن على الأقل.

ثم يضيف رجاء النقاش إلى ذلك قوله:

«ونحمد الله أن لويس عوض لا يعيش فى عصر سقراط، والا لكان المجتمع قد فرض عليه ـ كما فرض على سقراط ـ أن يتجرع السم بيديه ويموت تنفيذا لحكم الاعدام عليه. على أن عناصر الخير فى مجتمعنا، القادرة على الحوار والمحتملة لمسئوليته، لم تترك لويس عوض لمصيره المحتمل، فقد وقفت إلى جانبه وساندته، حتى حمته من نفسه ومن جرأته الشديدة وصدقه الخالص، ومن الظروف الصعبة حوله، ووضعته فى مكان عزيز على قلب مصر وعقلها، وتوجت ذلك كله بمنحه جائزة الدولة التقديرية، والتى جاءت هذا العام متأخرة عن موعدها بربع قرن على الأقل».

هذه الصورة الرائعة المشرقة التى يرسم خطوطها اليسار بكل تياراته الماركسية والقومية والناصرية، تنقلب فى الوقت نفسه إلى صورة داكنة السواد عند اليمين بكل تياراته المتطرفة وحتى المسماه بالمعتدلة، لأنهم جميعا يبنون موقفهم منه على سوء الظن فيشككون فى نواياه ويهاجمونه ـ احيانا دون أن يقرأوه ـ ولا يستحون من تحريض عناصر السلطة الدينية والسياسية عليه، بل انهم لا يستحون من تحريض عامة المتعصبين أيضا ضده. يحدث هذا غالبا عندما يعجزون عن مقارعته الرأى بالرأى والحجة بالحجة على أساس أنه قبطى أو فرعونى يكيد للعروبة والاسلام هذا الموقف يشرحه الشاعر حلمى سالم فيقول : (لغة السماء ولغة الأرض)

«ماذا فى كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية»حتى تقوم له قيامة الأزهر، فتصادره بعد طبعه، وحتى يسكت عن هذه المصادرة الكثيرون من دعاة الحرية ؟

وقبل أن أحاول الإجابة عن هذا السؤال، أود أن أشير أن لويس عوض - بشخصه وفكره - واحد من أكثر مفكرينا تعرضا للظلم والتشويه وسوء الظن وسوء القراءة. وأفسر قولي بصراحة، فأوضح أن قبطية لويس عوض جعلته دائما موضع شبهه وانكار وادانة فى مجتمعنا ذى الغالبية الاسلامية الساحقة. كانت ديانة لويس عوض المسيحية سببا دائما لأن يكون الرجل «متهما حتى تثبت براءاته «ولم تثبت أبدا أولا لأنه مفكر جرئ مثير للمعارك العقلية دائما، وثانيا: لأن خصومه وقضاته كانوا دائما غير مستعدين لتجاوز هذا المنظور الطائفى الذى ينظرون منه إلى الرجل وأرائه، وغير مستعدين لترجمة دعاواهم فى حرية الرأى والاعتقاد إلى مواقف ثقافية فكرية ميدانية ملموسة، وثالثا لأن السلطة - الادارية والثقافية والدينية والسياسية - لم تكن مستعدة لاشاعة جو الحرية الفكرى، لا له ولا لغيره، وخاصة حينما تمس هذه الحرية أحد «المحرمات»الثلاثة: الدين، السياسة، الجنس».

ثم يضيف حلمى سالم ما ينفى عن لويس عوض تهمة الانحياز الطائفى فيقول: ولقد اتهم الرجل كثيرا، ودائما، بأنه ينطلق من نزع طائفى (قبطى) وعندى أن هذه التهمة غير صائبة وغير صحيحة. ففكر لويس عوض ومشواره الثقافى يوضحان لنا أنه مفكر علمانى، وان تقلبت عنده تجليات هذه العلمانية، عبر تقلبات حياته الفكرية. وهو ينطلق من أن المواطنة مشروطة بالوطنية لا بالدين. وقد ذكر لنا فى سيرته «أوراق العمر» أن أكثر ما آلمه أيام الصبا، أن المدرسة كانت تفصل فى حصة الدين بين الاولاد المسلمين والاولاد المسيحيين، وأن جهابذة التدريس لم يجدوا فى الدينين أية خواص مشتركة يمكن تلقينها للتلاميذ من الجانبين، بدلا من هذا «التقسيم» الذى يزرع - من اللحظات الأولى - بذور الشعور بالانقسام والاختلاف فى النفوس الناشئة» (أدب ونقد - يناير ١٩٩٢).

ومن هذه الخصومة الدينية تجاه لويس عوض أنكر البعض منهم حقه فى دراسة الأدب العربى وتاريخه كما أنكروا عليه حقه فى الكتابة فى فقه اللغة العربية.

ورغم عدم اقتناعى بهذا الموقف ومبرراته، لأننى قبطى مثله وثقافتى عربية، ولغتى عربية فكيف يحال بينى وبين دراسة الفكر العربى والثقافة العربية الاسلامية ؟

كنت أتساءل احيانا بينى وبين نفسى عن أحقية لويس عوض أو غيره من الأقباط فى دراسة هذه الأمور والتعمق فيها. ماهى الدوافع الحقيقية التى تجعل دراسة هذه الموضوعات حقا لنا وواجبا علينا بحكم كوننا شركاء أصليين فى هذا الوطن وثقافته، ومسئولين بحكم هذه الشركة عن حماية وحدته وأمنه وتطوره ؟ . وقد طال بى الإنتظار حتى وجدت الاجابة الصحيحة عند كاتب من أهل الأصالة والعلم والتواضع هو الأستاذ على الألفى، موجه أول اللغة العربية بالدقهلية، والذى تتسم كتابته بعمق المعرفة بصفته واحد من أهل الإختصاص فى مسائل اللغة العربية وأدابها كما يتسم موقفه بالشجاعة والاعتزاز بمصريته. إذ وجدته يصف لويس عوض بـ «ابن منظور القبطى» : وتحت هذا العنوان كتب الأستاذ على الألفى يقول:

جمعتنى الظروف، حين كنت طالبا بدار العلوم فى الخمسينيات، بمثقف قبطى كان «عريفا» : بكنيسة الريدانية بجوار المنصورة، وكان دار ذلك الرجل مكتبة تجمع القديم والحديث من التراث العالمى ... ولازلت أحتفظ بكتاب اهدانيه ذلك الرجل، طبع على مطبعة الآستانه سنة ١٨٨٠ وهو دحض.. الأب جرجس فرج صفير المارونى لنظرية النشوء والارتقاء التى نقلها شبلى شميل عن شارلز دارون .. وكان ذلك العريف البسيط المثقف حجة فى اللغة العربية وفى لغات أخرى .. وكان قسيس القرية يقول عنه أنه حجة فى اللغة الديموطيقية والمصريات .. بعد دخولنا دار العلوم أطلقنا على ذلك العريف لقب ابن منظور القبطى قياسا على إبن منظور المصرى صاحب «اللسان» .. وهو أول من عرفنا أن «أمين» فى كل اللغات تحريف «لآمون المصرية». وأن «عوزير» أو أوزوريس هو «ادريس فى القرآن الكريم» أو هوزيرائيل أو عزرائيل الموكل بالموتى فى الفكر الدينى السامى« وأن ست أوستن» بالتنوين الديموطيقى هو ستان أو الشيطان فى كافة

اللغات وأن العبرية أو العربية أخذت نبى من نب الفرعونية بمعنى سيد مضاف اليها يا المتكلم فى المصرية القديمة بمعنى سيدى .. بل هو الذى عرفنا أن «بتاعى» وبتاع العامية ماهى الا تحريف لمتاع ومتاعى الفصيحة.

ولما اخبرت استاذنا ابراهيم أنيس، عملاق فقه اللغة، عن ذلك العريف اهتم واراد مقابلته لوزار القاهرة .. ومال الدكتور ابراهيم أنيس فى محاضرة ذلك اليوم - بعد أن أخبرته أننا نطلق على ذلك الرجل اسم ابن منظور القبطى .. أقول : مال الدكتور ابراهيم أنيس إلى مناقشة ميل الأقباط لدراسة اللغات، فالأقباط بإعتبارهم جذور عميقة للعائلة المصرية، فانهم وعوا تتابع اللغات وصراعها من خلال محاولاتهم الإبقاء على الديموطيقية المصرية وأسلافها .. وأذكر أن الدكتور أنيس ربط بين هذه السليقة فى الدراسة اللغوية لدى الأقباط كمحافظين على الجذور المصرية وبين محاولات «المدجنين» المسلمين فى الأندلس - بعد الهزيمة الاحتفاظ بالتراث العربى من خلال ابتداع اللغة «الموريسكية» السرية وهى لغة تجمع بين العربية والقوطية واللاتينية .. وتطرق الدكتور أنيس إلى أن قبطى كانت تطلق على المصرى الأصلى مسلما كان أو مسيحيا حتى عصر المماليك .. وضحكنا وضحك الدكتور أنيس، حين رد مستشرق من أصل هندى كان يحضر المحاضرة فى مدرج «على مبارك» بدار العلوم فقال بعربية ذات لكنة انجليزية : انك يا دكتور أنيس عبقرى فى فلسفة اللغة لأنك قبطى مسلم» .

«تذكرت كل ذلك وأنا آراجع المحاورات الجديدة .. وتاريخ الفكر المصرى الحديث - لاستاذنا لويس عوض .. ثم بدأت القراءة المتأنية فى فقه اللغة العربية (طبع الهيئة المصرية العامة لكتاب) وشعرت بأن الدكتور لويس عوض، مد الله فى عمره، يستحق - أكثر من غيره - لقب ابن منظور القبطى .. ومن المفارقات المحزنة أنى تركت مقدمة لويس عوض، لا تصفح جريدة، فوجدت مقالة لمهرج دجال ينشد اعجاب الدهماء وتصفيق المقهورين، عن أن اللغة العربية أصل اللغات جميعا

.. هكذا .. دون سند ودون دراسة لنسبة اللغة العربية للساميات الأقدم، ونسبة الساميات والحاميات والآريات للمنبع القوقازى المفترض للاجناس واللغات ..» (ادب ونقد - مايو ١٩٩٠).

ورغم هذه الشهادة الناصعة فلم نعدم من يصف لويس عوض بصفة «الصليبى المستغرب» فى وقت كان فيه كل أعداء وحدة مصر واستقرارها يبحثون عن وسيلة فعالة للتوحيد بين الصليبيين والمسيحيين المصريين حتى يسهل توجيه الكراهية لهم تمهيدا لاشعال نار الفتنة الطائفية ونقل الحرب الأهلية إلى مصر .

وقد أشار الدكتور لويس عوض إلى هذه المحاولات فى أول مذكرة قدمت للمحكمة فقال : «يرصد المؤلف ظواهر غريبة اقترنت بالكتاب منذ ظهوره فقد نشرت «مجلة الإذاعة والتليفزيون» استنفارية مركزة على الكتاب قوامها ثلاثة عشر مقالا خلال الشهور الأولى من ١٩٨١)! فبراير ومارس وابريل ومايو بقلم مدرس بجامعة اسيوط هو الدكتور البدراوى زهران، انحرف فيها صاحبها تماما عن مناقشة القضايا اللغوية إلى إثارة القضايا الدينية.

ووجه الغرابة فى هذا الموضوع أن قراء مجلة «الإذاعة والتليفزيون» إنما يقرأون هذه المجلة لمتابعة أخبار السينما الخ.. ولا يهتمون بكتاب لخاصة الخاصة غالى الثمن (نحو خمسة جنيهات) ومن غير الطبيعى أن تنفرد هذه المساحات ببحث آراء الا شاعرة والمعتزلة فى شئون الدين واللغة ووجه الغرابة أيضا أن يسمح رئيس تحرير هذه المجلة الفنية وهو الكاتب الدينى المعروف أحمد بهجت، وهو صحفى متمرس بتخصيص كل هذه المساحات لهذا الموضوع المتخصص، ولاسيما وأن المعركة كانت من طرف واحد فلم يتصدى لصاحبها قلم آخر فى صحيفة أخرى كبرى، وقد كان من المفروض أن تنشر هذه المقالات فى مجلة ثقافية وليس فى مجلة عن النجوم والكواكب ومن المعروف أن جامعة أسيوط كانت فى السنوات الأخيرة بيئة للقلق الدينى الذى انتهى بحسم خلافات الرأى بالخناجر والرشاشات».

ثم يضيف لويس عوض إلى ذلك قوله: «كذلك كتب الدكتور رشاد رشدى، وهو خال الأستاذ أحمد بهجت فى جريدة «الأهرام» بتاريخ ١٩٨١/٦/١٣

تعليقا على محاضرتى المنشورة «تأملات فى الثقافة المصرية» (الأهرام ١٩٨١/٥/٢٤) يعايرنى فيه بأننى مسيحى وينسب دعوتى الأخذ بمقومات الحضارة الأوربية كالديمقراطية والعلمانية لبناء الدولة الحديثة إلى تعصبى الدينى للعالم المسيحى وكأن مصر لم تعرف مفكرين مسلمين مثل الشيخ حسن العطار والجبرتى ورفاعة الطهطاوى وقاسم أمين ولطفى السيد وطه حسين وعلى عبدالرازق ومحمد مندور وتوفيق الحكيم وحسين فوزى وذكى نجيب محمود من دعاة تجديد مصر بالفكر الحر المستمد من الثقافة الأوروبية ومن الحضارة الأوربية».

ثم يربط لويس عوض بين هذه الحملة التى يقودها رشاد رشدى وأحمد بهجت بمثيلتها فى السنوات السابقة فيقول :(٤).

«كذلك تجددت حملات التشهير بى إلى حد التهديد تعرضت لها باغتيالى فى أوساط الجماعات الدينية سواء بالتليفون أو بالبريد «وهى ظاهرة تعرضت لها أيام مؤامرة الإخوان على عبدالناصر فى ١٩٦٥ وصاحبتها حملة صحفية متمرسة تمخضت عن كتابى الأستاذ محمود شاكر «أباطيل وأسمار» وكتاب الأستاذ جلال كشك «الغزو الفكرى» وغيرهما فى مصر وفى السعودية. وغاية هذه الحملات هى تصويرى أمام الرأى العام على أنى رأس الرمح فى غزو فكرى صليبى يقوم به العالم المسيحى ضد العالم الإسلامى، ثم هدأت الحملة نحو خمس سنوات، ثم تجددت مرة آخرى منذ ١٩٧٣ إلى حد أن السيد ممدوح سالم وزير الداخلية يومئذ ومساعده السيد نبوى اسماعيل صرحا لى برخصة. لحمل السلاح» .

ثم يضيف لويس عوض إلى ذلك قوله :

---

(٤) عن دور السادات ورشاد رشدى فى مصادرة كتاب «فقه اللغة العربية» ذكر الأستاذ حازم هاشم أنه كتب فى جريدة «الشعب» يدعو لنقد كتاب الدكتور لويس عوض فيما يخص اللغة العربية والاسلام فدعاه رشاد رشدى بحجة أنه يريد استعارة نسخته من الكتاب لأن الرئيس السادات طلب منه تقريرا ثم عرض رشاد أن يتوسط بينه وبين أحمد بهجت ليسمح له بالكتابة فى مجلة الإذاعة على أن يكف حازم هاشم عن الكتابة بجريدة الشعب. وبعد شهر ذهب الأستاذ حازم لاستعادة نسخته فأطلعه رشاد رشدى على التقرير المرسل للسادات ضد الكتاب بعنوان «ملاحظات عامة على كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية» وذلك فى وقت ظهور مقالات البدراوى ضد الكتاب فى مجلة الإذاعة (اسرار جديدة حول مقدمة فى فقه اللغة العربية / القاهرة عدد ديسمبر ١٩٩٢).

«وقد أسفت لأن مشيخة الأزهر الشريف قد أقحمت اخيرا بهذه الدعوى فى هذه المطاردات المتجددة التى تقوم بها الجماعات الدينية المتطرفة للمفكرين الأحرار» وفى ختام هذه المذكرة يخاطب لويس عوض هيئة المحكمة قائلا :

«ان جوهر القضية كما يراها المؤلف هى : مصر إلى أين ؟ إلى الخمينية أم إلى الحضارة والمعاصرة ودور العلم والعقل ؟ «(من مذكرة قدمت للمحكمة/ وثائق فقه اللغة العربية) .

فلمصر رائدة الحضارة والعلم والعقلانية كان ولاء لويس عوض وجهاده الطويل، ولمصر الحرة المستقلة كرس حياته وقلمه. وهذا ما لمسه كبار الكتاب والمفكرين وعبروا عنه تعبيرا واضحا لالبس فيه حتى أن الدكتور أسامة الباز الذى عرفه عن قرب يقول ان «مصرية لويس عوض كانت عميقة جدا».(٥)

وقديما قالوا «حب الوطن من الإيمان» وهذا المفكر العلمانى الذى جعل من حبه لمصر عقيدة لا يمكن أن يكون «صليبيا» ولا «مستغربا» أما خصومه وعداته فإن عذرهم أنهم قد جعلوا من العقيدة وطنا وراحوا يتيهون على الآخرين بغرور التميز والاستعلاء حتى دفعوا بالشباب البرئ إلى مهاوى التطرف والإرهاب بدرجة أصبحت تهدد الوطن بأسوأ الأخطار .

ومن هنا كانت ضرورة الحوار الجاد المستنير الذى يعيد للعقل مكانته وللوطن سكينته واستقراره. وهذا الكتاب هو محاولة جادة وصريحة فى هذا الإتجاه. وما أردت بهذه المقدمة سوى وضع القارئ منذ البداية فى قلب هذه التناقضات حتى يتبين بعض معالم الطريق وحتى يتزود بقدر من الحياد اللازم لمتابعة مثل هذه المعارك العنيفة بقلب هادئ وعقل مفتوح وحتى يمكنه أن يتعرف على موقفه الصحيح من هذا الصراع الأبدى بين دعاة التجديد ودعاة التقليد، هذا الصراع الذى يتجدد غالبا فى فترات التحول الكبرى لكنه يشتدد ويتفاقم فى أعقاب الهزائم التاريخية وفى فترات التقهقر القومى والاجتماعى والثقافى .

---

(٥) لويس عوض مفكرا وناقدا ومبدعا ـ أبحاث الندوة التى اقامتها هيئة الكتاب ونشرتها عام ١٩٩٠ .

٢ ـ محاولة للفهم

لمحة عن حياته :

ولد لويس عوض فى قرية شارونة بمديرية المنيا فى يناير ١٩١٥ وقضى سنوات طفولته فى الخرطوم حيث كان أبوه موظفا بحكومة السودان .

تلقى تعليمه الأولى بمدرسة الفرير بالمنيا، وتعليمه الإبتدائى والثانوى بمدرستى المنيا الإبتدائية والثانوية، ثم نزح إلى القاهرة عند حصوله على البكالوريا عام ١٩٣١ ليطلب العلم فى كلية الآداب بجامعة القاهرة التى التحق بها، بعد كفاح عامين مع أسرته، عام ١٩٣٣ وتخرج منها عام ١٩٣٧ .

وقد تخصص لويس عوض فى دراسة اللغة الإنجليزية وآدابها. ثم أوفدته جامعته إلى جامعة كامبريدج حيث التحق بكلية الملك بين ١٩٣٧ و ١٩٤٠. ومن كامبريدج حصل على درجة الماجستير فى الأدب الإنجليزى، وكان موضوع رسالته «أسس البلاغة فى الشعر الإنجليزى والفرنسى».

THE THEORY AND PRACTICE OF POETIC DICTION M.LITT. DISSERTATION : CAMBRIDGE UNIVERSITY

وعاد من الخارج عام ١٩٤٠ ليمارس العمل بالجامعة، مدرسا مساعدا ثم مدرسا ثم استاذا مساعدا حتى سبتمبر ١٩٥٤، وحين ترك خدمة الجامعة كان رئيسا لقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة القاهرة .

وخلال عامى ١٩٤٦ و ١٩٤٧ اشترك فى تحرير مجلة «الكاتب المصرى» التى كان يرأس تحريرها طه حسين. وفى عام ١٩٤٧ أصدر ديوانه «بلوتولاند» ثم حصل لويس عوض على زمالة روكفلر بجامعة برنستون بين سنتى ١٩٥١ و ١٩٥٣ حيث حصل على درجتى الماجستير والدكتوراه فى

الأدب الإنجليزى. وكان موضوع رسالة الدكتوراه «أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى .

THE THEME OF PROMETHEUS IN ENGLISH AND FRENCH LITERATURE

وعقب عودته من أمريكا اختير مشرفا على صفحة الأدب بجريدة الجمهورية حتى مارس ١٩٥٤ حين استقال عقب أزمة مارس احتجاجا على استخدام العنف ضد المتظاهرين واستنكارا للاعتداء البدنى على السنهورى باشا رئيس مجلس الدولة.

وفى سبتمبر ١٩٥٤ فصل من الجامعة مع أكثر من خمسين استاذا من المطالببين بالديمقراطية ثم اعتقل عام ١٩٥٩ لمدة ستة عشر شهرا مع الشيوعيين حيث أفرج عنه فى ٢٤ يولية ١٩٦٠. ثم عاد للعمل بجريدة الجمهورية من يناير ١٩٦١، وانتقل بعدها إلى جريدة الأهرام حيث ظل بها حتى وفاته فى سبتمبر ١٩٩٠ .

ومن أعمال لويس عوض الإبداعية مسرحية «الراهب» ١٩٦١ ورواية «العنقاء» أو «تاريخ حسن مفتاح» التى كتبت عام ١٩٤٧ ونشرت عام ١٩٦٦ ثم «محاكمة ايزيس» التى نشرتها مجلة «القاهرة» فى سبتمبر ١٩٩٢.

كذلك اهتم لويس عوض بالأدب العربى قديمه وحديثه بل واهتم أيضا بالعلاقة بين القديم والحديث بالاضافة إلى فقه اللغة وتاريخ الفكر المصرى كما اهتم بالبحث عن هوية المسرح المصرى .

منح جائزة الدولة التقديرية سنة ١٩٨٩، وتوفى فى ٩ سبتمبر ١٩٩٠ عن عمر يناهز الخامسة والسبعين، قضى منها نحو نصف قرن فى التدريس والكتابة.

بيئته ومصادر ثقافته

وكان أبوه حنا خليل عوض، قد التحق كموظف بحكومة السودان فى ١٩٠٢ بعد أن حصل على الشهادة الإبتدائية من الكلية الأمريكية بأسيوط،

واشتغل مدرسا بالمدارس الأهلية نحو عامين أو ثلاثة. وبعد أن استقر فى وظيفته بالخرطوم تزوج من أمه هيلانه عوض فى عام ١٩٠٥. وقد انجبا عشرة من البنين والبنات فى غضون ستة عشرة عاما، منهم ثلاثة ماتوا أطفالا واثنان ناقصان فى قواهم العقلية. وقد يرجع ذلك لزواج أقارب الدم، كما يقول لويس عوض فى «أوراق العمر» بل انه يعتبر ذلك سببا فى اصابته بالعقم، لأن أبوه وأمه كانا أبناء عم وأبناء خاله فى وقت واحد وربما كان هذا سببا لافراطه فى الذكاء أيضا .

كان ترتيب لويس عوض هو الخامس بين تلك الزمرة من الأطفال، أى واسطة العقد «منهم» كما قال ابن الرومى. وقد قضى لويس السنوات الخمس الأولى من طفولته فى الخرطوم مما ترك فى ذاكرته ذكريات غائمة لكنها جعلته أشد المصريين ايمانا بالأخاء المصرى السودانى ومن أشد دعاة وحدة وادى النيل قبل الثورة. أما بعد ثورة ١٩٥٢ فقد حزن حزنا شديدا يوم قرر السودان الانفصال عن مصر فى استفتاء ١٩٥٥ .

ويروى لويس عوض أن أمه تتمتع بنباهة فطرية. ومع أنها لم تدخل مدرسة فى صباها، ربما لعدم وجود مدرسة للبنات فى شارونة فى ١٩٠٠، الا أنها كانت تقرأ آيات الكتاب المقدس فى طلاقة الحافظ المستظهر وكان لويس عوض يشتبه فى أنها تتلو لا تقرأ. لكن أباه يقول انه علمها القراءة والكتابة بعد الزواج. وكانت على شئ من الثقافة المنزلية والطبية والعامة. وكانت تفهم قليلا فى السياسة. وربما جاءها كل ذلك من مخالطة أبيه وأقربائهم المتعلمين.

كانت تتحدث عن الميكروبات وعن الأمراض وعن المهدى والتعايشى وعن جوردن وكتشنر الخ ... كما يقول لويس عوض صاحبة مفاجآت. فحين قررت جامعة القاهرة ايفاده فى بعثة لانجلترا لاستكمال دراسته العليا حكت له عن الريفى الذى أرسله أهله للدراسة بالخارج وعاد بعد سنوات فإذا به يتأفف من عادات أهله ولغتهم وكان هذا تنبيها ذكيا للويس بالأ ينسى أهله. ومن الواضح أن لهذه السيدة تأثير لا ينكر على أولادها . فقد استطاعت ببساطتها ووداعتها أن تحفظ للأسرة نوعا من التوازن والاستقرار مع زوج مسرف عنيد بدرجة حادة.

ومن حسن سياستها ما ذكره لويس عوض من أن أمه كانت تداعب والده احيانا أو تعيره فتذكره بسهراته فى الخرطوم فى بيت اصدقائه بين كئوس الويسكى والمزة المعتبرة من كبد الدجاج والترمس، وكذلك المقامرة بكل ما معه من مال حتى مصاغها كما حدث ذات ليلة.

أما عن عناده وصلابة رأيه فهناك أكثر من موقف. ولعل أخطرها كان حين قرر الاستقالة من حكومة السودان أثر نقله لعمل باشكاتب مديرية أعالى النيل وعاصمتها ميلكال . مع أن هذا النقل كان فى ظاهره ترقية تجعله من كبار الموظفين فى تلك المحافظة النائية، لأن وظيفة باشكاتب حينذاك كانت أشبه بوظيفة سكرتير عام المحافظة فى نظامنا الحديث. لكنه اعتبر هذا النقل عقوبة لسوء علاقته برئيسه الإنجليزى لأنه كان ينبهه دائما إلى أخطاء له فى النحو والإملاء فى خطاباته الرسمية بالإنجليزية (وهذا يؤكد تمكنه كمصرى من هذه اللغة الأجنبية) فضلا عن فساد ذمم بعض الموظفين الإنجليز وانحرافهم، مما جعله يقرر الاستقالة. ورغم معارضة الأسرة التى اعتبرت تصرفه ضربا من الجنون، لأن الاستقالة ستنزل بمعاشه إلى ثلث المرتب عن خدمته لمدة عشرين سنة، الا أنه ركب رأسه واستقال وهو فى الواحدة والأربعين من عمره. وعاد ١٩٢٢ ليستقر فى مدينة المنيا. ودون أن يمارس عملا سوى رعاية أولاده وتعليمهم الإنجليزية .

وقد روى لويس عوض كل التفاصيل الخاصة بأسرته التى تكشف حقيقة موقعه الطبقى وانتماءاته الثقافية والوطنية فقال:

«ومن هذا فأنا من أبناء الطبقة المتوسطة المدنية المسماة بالبرجوازية المتوسطة رغم جذور اسرتى الريفية، وهو ما ينطبق أيضا على أقربائى الذين نزحوا من شارونة إلى المنيا أو القاهرة أو غيرهما من المدن وكانت كثرتهم من المهنيين والفنيين (التكنوقرط)، وأقلهم كأبى من الإداريين والبيروقراطيين. ذكرت هذه التفاصيل لأقول ان أسرتى كانت ميسورة الحال فى السودان، لاثرية ولكن ميسورة الحال ثم أصبحت «مرتاحة» مجرد مرتاحة، لا ميسورة الحال فى المنيا. وكان من نتائج هذا التطور أن دخل الأسرة ـ وكان أساسا معاش أبى ـ صار حساسا لأية هزات عنيفة من الداخل أو من الخارج. ولما حلت

الأزمة الاقتصادية العالمية عام ١٩٣٠ وما حوله، شعرنا بوطأتها الشديدة رغم أن أبى كان من ذوى الدخول الثابتة الذين كانوا يعيشون فى نعيم نسبى حين كانت الأزمة العالمية تطحن ملاك الأرض والتجار ورجال الصناعة والعمال الاجراء وكل خاضع لقانون العرض والطلب بسبب الكساد العام. ولم تكن الأزمة العالمية هى التى غيرت مجرى الأمور فى بيتنا ولكن تعاقب الخسائر فى المشروعات الخائبة والصائبة التى اضطلع بها أبى بين ١٩٢٣ و ١٩٣١ لتمويل أخى شاكر، وتمويل منزلنا فى المنيا وتمويل زواج أختى مينرفا.(٦)

وكان من نتائج هذه الظروف أن شعر والده بأنه لم يعد قادرا على تعليم ولديه، فيكتور ولويس إلى نهاية الشوط، واعالة هذه الأسرة الكبيرة، فحول مسار فيكتور بعد حصوله على الكفاءة وأدخله مدرسة التلغراف ليتخرج بعد عام «معاون محطة» بحجة أن التعليم العملى يناسبه أكثر. لكن لويس يرى أن السبب الحقيقى هو المشاكل المالية، وأن والده ضحى بتعليم فيكتور العالى ليتخفف من النفقات بل وليقوم بمساعدته ماديا بخمسة جنيهات من مرتبه الشهرى. ولويس يقرر أن هذه المساعدة ضمنت له الإنتظام فى الدراسة الجامعية دون قلق أو انقطاع. لقد قدر لويس لأخيه هذه التضحية الكبيرة فقام بالإنفاق على ثلاثة من أولاده حتى اكملوا تعليمهم الجامعى ـ كما ساعد

فى تعليم أخوته الفونس ورمسيس أيضا الذى حصل على الدكتوراه وصار استاذا بالجامعة. وان كانت هذه القصة تؤكد اهتمام هذه الأسرة بالتعليم واستعدادها للتضحية من أجله الا أنها قد حفرت خطا رئيسيا فى فكر لويس عوض ونظرته الأصلية لمجانية التعليم التى تؤكد دائما على أنها أصل من حقوق الإنسان وحقوق المواطنة لا ينبغى لأى حكومة المساس بها لأنها عنده هى حجر الزاوية فى قضية الحرية والعدل الإجتماعى.

ونعود إلى صورة هذا الأب لندرس تأثيرهافى إبنه، فنجد أن لويس معجبا بأبيه ومنحازا إلى جانبه أكثر فهو يقول «وكانت أمى أقل طيبة من أبى. كان مسرفا وكانت مقتصدة». رغم أن تفاصيل الصورة التى رسمها

---

(٦) أوراق العمر ص ٢٥

لأمه تثبت أنها كانت ميزان الضبط والربط وواسطة العقد الحقيقية فى كيان هذه الأسرة. وعلة ذلك، فى رأى، أن لويس عوض كان جامح الخيال، وقد ورث من أبيه بعض خصاله، وابرزها روح المغامرة والطبع العنيد. وتتكشف روح المقامرة فى المجازفة بإعلان آرائه الغريبة والجريئة التى تتصادم مع المفاهيم السائدة فى الفكر والأدب، ومن أمثلة ذلك ما قاله فى ديوانه «بلوتولاند» أو فى حديثه عن المعرى فى كتابه «على هامش الغفران» وفى «مقدمة فقه اللغة العربية». وكذلك فى اتخاذه القرارات الجريئة دون حساب للعواقب مثل استقالته من جريدة «الجمهورية» لسان حال قادة الثورة، احتجاجا على استخدام العنف إبان أزمة مارس ١٩٥٤، واصراره على موقفه مما عرضه للفصل من الجامعة بعد ذلك بعدة شهور وأدى لاعتقاله مع الشيوعيين عام ١٩٥٩ لمدة ستة عشر شهرا.

والعجيب أن أولى معارك لويس العنيدة كانت مع والده فى موقف تجلى فيه اصرار الابن وتشبثه باختياره ضد عناد الأب وصلابته. فقد كان لويس عوض يريد دراسة الأدب ليكون كاتبا وأديباً وأصر والده على دخوله الحقوق أو التجارة ليضمن له مورد رزق شريف ومحترم، وأضاع عليه هذا العناد عامين بين ١٩٣١ و ١٩٣٣ حتى رضخ الأب فى النهاية لرغبة ابنه ووافق على دخوله كلية الآداب. وكانت حجة أبيه أن الأدب صنعة لا تكفى موردا للرزق وأن كل من سمع عنهم من الكتاب عاشوا فى ضنك فظيع ولما ذكَّره لويس بما يتقاضاه العقاد وطه حسين غضب الأب غضبا شديدا، وقال ان العقاد وطه حسين لا يتقاضيان هذا المبلغ الكبير عما يكتبان من أدب، ولكنهما يتقاضيانه من الجرائد الحزبية ليشتما أعداء الحزب. فكل منهما مأجور ليكون شتاما لا لأنه أديب. «وأنا لا أريد لابنى أن يعمل شتاما بالأجر لكى يعيش».

ولم يخطئ لويس فهم هذا الموقف، بل عاهد أباه على أن يجتهد ويتفوق ليعمل استاذا للأدب فى الجامعة ولا يتكسب به وأظن أنه قد بر بوعده له ولكل القراء فى مصر والعالم العربى، لأنه فطن إلى ما يطمح إليه أبوه، وكل أب نزيه وشريف. وهذا واضح فى مراجعة لويس وتفسيره لهذا الموقف بعد خمسين عاما أو أكثر إذ يرد تعنت أبيه إلى قوة الحاسة الأخلاقية عنده فيقول : «كانت الحاسة الأخلاقية عند أبى متطرفة، وكان الأبيض عنده أبيض

والاسود أسود، وقد نشأت فى هذا الجو المعقم من الفضيلة حيث لاصبر مع الكذب أو النفاق أو اللؤم أو الخسة أو الطيش أو السرقة أو تقديم الصالح الخاص على الصالح العام، فانعكس ذلك على شخصيتى وسبب لى متاعب جمة فى الحياة لأنه أفقدنى تماما القدرة على التعايش مع الشر، أو فهم دوافع الناس والاحتياط فى التعامل معهم أو حتى كتم مشاعرى كلما رأيت الخطأ أو الزلل. وقد كان أبى أحسن حالا منى، لأن سلبيته وعزلته جعلتا هذا التمسك بالفضيلة ممكنا داخل أربعة جدران أما أنا فكان لا مفر لى من مواجهة المجتمع الكبير(٧) .»

والعجيب أن تنمو كل هذه الفضائل الأخلاقية فى جو انفتاح عقلى وسماحة انسانية : فالأسرة لا تحفل كثيرا بطقوس العقيدة الدينية الموروثة.

كانت الأم تحافظ على الحد الأدنى من هذه الطقوس، فتصوم أسبوع الالآم وغيره ولكن فى غير افراط وترسل أولادها الصغار إلى الكنيسة فى المواسم والأعياد، دون أن تذهب معهم للصلاة وقد تصلى فى البيت خلسة دون أن يراها أحد. ويقول لويس ان أبوه لم يكن يصوم أو يصلى حتى فى يوم الجمعة الحزينة الذى صلب فيه المسيح. لكنه لم يكن «ملحدا» ولكنه كان فيما أظن «لا أدريا». وهو بالقطع لم يكن يؤمن بالله «المشخص» الشائع فى الفهم الدينى العام بل يعتقد أن فى الطبيعة قوة عظمى تتصف بالحكمة هى التى نسميها الله وهذه القوة العظمى الحكيمة تسير كل شئ فى الوجود، وأن الشيطان ليس له وجود مشخص وإنما هو مجموع النزعات الشريرة فى نفس الإنسان وكل ما يحضه على العدوان أو على تدمير نفسه، كالأنانية والاستسلام للشهوات .

لقد عرف لويس هذا من مجادلاته مع أبيه، وهو فى المرحلة الثانوية ثم فى الجامعة. كما عرف أيضا أن أباه كان يؤمن بوجود الروح ولكن بطريقة غامضة.. كان يقول : هناك شئ ما يبقى من الإنسان بعد وفاته لم يستطع العقل ولا العلم أن يهتد إليه حتى الآن، وكل ما ينسبه الناس إلى الروح بعد الموت مجرد تكنهات. الدينونة فى الارض لا فى السماء : أمام محكمة

---

(٧) أوراق العمر ص ٣٨٨ .

الضمير وأمام محكمة المجتمع وأمام قوانين الاخلاق وقوانين الطبيعة. الجنة هى سلام الانسان مع نفسه وسلام الانسان مع المجتمع وسلام الانسان مع قوانين الطبيعة (ص ٦٣).

أما الانبياء فهم فى رأيه، مصلحون عظماء من أعظم طراز، وأن الحكمة الدينية عرفتها الوثنيات الاولى كما عرفتها أديان التوحيد. وظنى أن فلسفة لويس عوض نفسه أو مفاهيمه الدينية لاتختلف كثيرا عن هذا. فقد كف عن الذهاب إلى الكنيسة منذ أن بلغ الثانية عشرة. ورغم أن والده علمه فى سن السابعة صلاة «أبانا الذى فى السموات»، وقانون الايمان المسيحى «بالحقيقة نؤمن باله واحد الله الآب، ضابط الكل، خالق السماء والارض ما يُرى. ومالايُرى الخ » الا أن مفاهيمه العلمانية كان لها الغلبة، وذلك بحكم النشأة أولا ثم نتيجة لتعمقه بعد ذلك فى دراسة الاساطير والآداب العالمية والفلسفات الانسانية.

وظنى انه كان لانطباعات الصبا والطفولة أقوى أثر فى تشكيل وعى لويس ووجدانه بل ان تلك الانطباعات هى التى مهدت الطريق وجعلته يتقبل الأفكار العلمانية فى شبابه. فاستجابة أبيه التلقائية للأحداث الوطنية والعالمية قد فجرت فى نفسه مشاعر العطف الانسانى وايقظت وعيه العقلى وحسه التاريخى. لقد ثار فضوله وهو فى الثانية عشر اذ رأى أباه يبكى.

«لم أرى أبى يبكى الا مرتين : يوم وفاة سعد زغلول فى ٢٧ أغسطس ١٩٢٧ ويوم تنفيذ حكم الإعدام فى الفوضويين الإيطاليين ساكو وفانزيتى فى شيكاغو بتهمة قتل رجلين فى أمريكا .»

كان بكاء أبيه على سعد مفهوما. فقد كان سعد زغلول زعيم الأمة وحاميها من الملك والانجليز. أما بكائه على ساكو وفانزيتى فلم يفهمه الا بعد حين - فقد اخبره أبوه أنهما أبرياء وأن البوليس هو الذى لفق لهما التهمة لانهما قادا عمال شيكاغو للاضراب. وحينئذ تذكر الصبى صرخات المتحجزين التى يسمعونها أتية من بندر المنيا المقابل لبيتهم. لقد كانوا يسمعونهم يتأوهون ويجأرون تحت وطأة التعذيب.[٨]

---

(٨) نفس المرجع ص ٦٩

وفجر هذا الأمر فى نفسه وفى عقله الوعى بدور البوليس وأجهزة القمع فى قهر الشعب واخضاعه للحكومة والطبقة الحاكمة فى المجتمع، ليس فى مصر وحدها ولكن فى العالم كله. ومن هنا بدأت يقظته المبكرة إلى الظلم:

ظلم الحكام وظلم القوانين.

لقد بدأت يقظة لويس عوض مع يقظة الشعب الكبرى على نداءات الثورة عام ١٩١٩. كانت يقظته مبكرة اذ تنبه عقله وهو طفل على هتافات الثورة: «تحيا مصر» «يحيا سعد»، «يسقط الانجليز»، «الاستقلال التام أو الموت الزؤام». فأخذ يسمع ما يقوله ابوه واقاربه عن احداث الثورة وتطوراتها. ولم تكن مداركه تسمح له أن يفهم معناها بوضوح ولم يتهيأ له ذلك الا فى مرحلة النضوج حين عاد لدراسة هذه الامور التى بقيت عالقة بذهنه. ومن هذه الذكريات أن طالبا قبطيا بكلية الطب اسمه عريان يوسف سعد حاول اغتيال رئيس الوزراء القبطى يوسف وهبه باشا فى ١٥ ديسمبر ١٩١٩.

وكان يسمع عمه حبشى وابن عمه يحمدان الله ان هذا الطالب كان قبطيا. فلو كان مسلما لتكررت مأساة رصاصات الوردانى التى قتلت بطرس باشا غالى ١٩١٠ فقسمت البلاد إلى قسمين وكادت أن تؤدى إلى فتنة طائفية. وكانا يشيدان بالوحدة الوطنية التى بناها سعد والوفد المصرى ـ كما كان يسمع أن بعض المتعصبين من المسلمين كانوا يضعون الصلبان على بيوت المسيحيين فى بعض أحياء المدينة تمهيدا للقيام بمذبحة طائفية يفتكون فيها بالأقباط.

وكان والده يرجع ذلك كله إلى مؤامرات الإنجليز، ويقول ان لهم ماض عريق فى إثارة الفتن الطائفية بين الهندوس والمسلمين فى الهند، وأنهم يجربون سياسة «فرق تسد» التى نجحوا فيها فى الهند. لكن رقى المصريين جعل مؤامرتهم تفشل. فوعى عريان سعد هو الذى جعله يتطوع للتصدى لرئيس الوزارة القبطى. (أوراق العمر ص ١٢١) .

سأل لويس عوض أباه حين نفى سعد زغلول فى المرة الثانية إلى سيشل سنة ١٩٢٢، بعد خطبته ضد عدلى التى قال فيها إن «جورج الخامس يفاوض جورج الخامس» مادامت الناس تحب سعد باشا، فلماذا لا يعين الملك

فؤاد سعد باشا رئيسا للوزارة فيتكلم سعد باشا مع الإنجليز بدلامن عدلى باشا؟».

وأجابه أبوه :

«الملك تركى وعدلى يكن باشا تركى وعبدالخالق ثروت باشا تركى وتوفيق نسيم تركى وزيور باشا تركى وحسين رشدى باشا تركي، ومحمود سعيد باشا تركى وأحمد مظلوم باشا تركى. الباشوات الأتراك وحدهم هم الذين يحكمون مصر. أما سعد باشا وزعماء الوفد فهم فلاحون وأبناء فلاحين، وأبناء الأتراك لن يسمحوا لأبناء الفلاحين بحكم بلادهم. وبعض هؤلاء الباشوات الأتراك وطنيون لأنهم لا يعرفون لأنفسهم وطنا غير مصر، لكن بعضهم يكرهون المصريين ويحتقرونهم ويعتبرون أنهم من جنس آخر خلقوا ليكونوا عبيدا وخدما عند الأتراك». (ص ١٤٩)

وهكذا انفتحت عينا الصبى على البعد الطبقى فى قضية النضال الوطنى، وعرف أن الفرق بين ما يسمونه «التطرف الوطنى»، و «الاعتدال الوطنى» فى ثورة ١٩١٩ هو الفرق بين من كانوا يملكون ثلاثمائة فدان مثل سعد زغلول ومن كانوا يملكون ثلاثة آلاف فدان مثل عدلى يكن، تماما كما كان الأمر أيام عرابى (٥٠٠ فدان) وسلطان باشا (٥٠٠٠ فدان).

وعندما نضج لويس عوض عرف أن ثورة ١٩١٩ كانت فى حقيقتها استكمالا لثورة عرابى فى ١٨٨٢ ولم يكن مصادفة أن زعيمها العظيم سعد زغلول كان آخر العرابيين، وأن يوسف وهبه باشا الذى أختير فى ١٩١٩ رئيسا للوزارة ليقضى على ثورة ١٩١٩ كان قبل ذلك بستة وثلاثين سنة قد عين سكرتيرا للجنة التحقيق مع العرابيين فى ١٨٨٣ أى أن أعداء الثورة العرابية كانوا لا يزالوان يطاردون ثوار ١٩١٩.

هذا هو الاكتشاف الهام الذى توصل إليه لويس عوض من قرائته للتاريخ وكان له أكبر الأثر فى إنتماءاته الفكرية والسياسية فيما بعد. إذ ثبت له من هذه القراءة أن الإنتماء الطبقى والمصالح المشتركة هى التى تجمع يوسف

وهبه باشا وعدلى يكن باشا وبقية الباشوات الأتراك والملك فى معسكر واحد ضد مصالح الشعب المصرى أو أبناء الفلاحين، حتى لو دفعهم ذلك إلى تبعية الاستعمار الأجنبى ممثلا فى الإنجليز. وأمام هذه المصلحة الطبقية تنمحى فروق كثيرة، وتتوارى خلفها اختلافات آخرى ومنها الاختلاف الدينى أو الطائفى. فالخط الطبقى يمثل خط القتال الأول وعنده تتم المواجهة الحقيقية. هذا هو الإكتشاف الهام وعلينا أن نتابع لويس عوض في استقصائه حتى يربط بينه وبين الصراع الحقيقى من أجل استقلال مصر عن الإنجليز والأتراك.

يقول لويس عوض :

«عندما قرأت كتاب» مصر الحديثة» (١٩٠٨) للورد كرومر بعد عشرات السنين أدركت أن حكاية الترك والفلاحين حكاية قديمة وأن كرومر نفسه وكثير من الإنجليز كان يعتقد صراحة أن الباشوات المصريين غير صالحين لحكم بلادهم بسبب جهلهم وادعائهم وتعصبهم وفساد ذممهم واعتمادهم على المحسوبية فى كل الأمور كما قال فى كتابه».

وحين قرأ لويس كتاب كلوت بك «لمحة من تاريخ مصر» ١٨٤٠ وجده يردد رأى محمد على فى المصريين أنهم جنود ممتازون ولكنهم قادة أردياء. فقد كان محمد على يرى أن الضابط المصرى حين يبلغ رتبة البكباشى (المقدم) يسوء سلوكه فيجنح إلى الشغب من جهة ويتصرف تصرفات لا تليق بهيبة مركزه من جهة آخرى. ولهذا فقد قرر محمد على عدم ترقية الضباط المصريين إلى رتبة البكباشى الا فى أضيق الحدود. ويعلق لويس على هذا قائلا :

«والأغلب أن الميل إلى الشغب الذى يتحدث عنه محمد على كان الجنوح إلى الثورة على الأوضاع ورفض وصاية الضباط الأتراك على الضباط المصريين. وقد حققت الأيام ظن محمد على حين قامت ثورة الاميرالايات بقيادة أحمد عرابى فى ١٨٨٢ ثم ثورة البكباشية بقيادة عبدالناصر فى ١٩٥٢» (أوراق العمر ص ١٥٠) .

هكذا كشف لويس عوض عن اتفاق الرأى بين اللورد كرومر وبين محمد على فيما يخص المصريين جميعا. ولابد أن تلتفت إلى أن هذا الاتفاق ليس نابعا من تقييم موضوعى للمواطن المصرى وإنما نابع من رؤية معادية تعمد إلى التقليل من شأن المواطن المصرى وتبرير احتقاره واستغلاله من حاكم اجنبى هو محمد على أو اللورد كرومر ممثل الإستعمار الإنجليزى فى مصر. لقد جمعت بينهم غاية واحدة هى قهر هذا الشعب واستغلاله كما وحدت إرادة الحرية بين أحمد عرابى وسعد زغلول وجمال عبدالناصر على طريق الثورة الوطنية لتخليص مصر من سطوة الأتراك والإنجليز على السواء .

ومن خلال هذا الصراع المحتدم على مدى أجيال، بدأت تتكشف له حقائق التاريخ والواقع فراح يمعن النظر فى خريطة القوى ويتعرف على مواقع الأصدقاء والأعداء: ان أعداءه هم أعداء وطنه من الأتراك والإنجليز وأعوانهم من أسرة محمد على والمرتبطين بهم من الأتراك والمتمصرين.

ولويس عوض ذو عقلية تحليلية تبحث دائما عن السبب وعن العلة وراء كل ظاهرة. وقد استنتج من هذه الأحداث أن الأتراك هم علة العلل في كل مآسى مصرمع التخلف والإنحطاط الثقافى والإجتماعى. وجريمة الإحتلال التركى العثمانى باستنزافه لثروة مصر وقواها الطبيعية والإنتاجية هى سبب الإنهيار الذى شجع الغرب على مهاجمة مصر والدول العربية واحتلالها.

وفى هذا يكمن السر فى تعاطف لويس عوض مع الجنرال يعقوب قائد الفيلق القبطى أيام الحملة الفرنسية على مصر ١٨٠١.

ومن الخطأ أن يفسر هذا التعاطف على أنه انحياز من لويس خليل حنا عوض ليعقوب حنا لأنه قبطى مثله. فهذا قياس خاطئ، لأنه قائم على رؤية مشوشة للتاريخ ولموقف لويس عوض أيضا. فلو كان الأمر عند لويس أمر ارتباط دينى أو طائفى لسوى فى تعاطفه بين يعقوب حنا وبين يوسف وهبه باشا القبطى أيضا. لكنه أدان يوسف وهبه باشا وكشف مواقفه فى معاداة الثورة العرابية وثورة سعد زغلول مما يعد خروجا حقيقيا على اجماع الأمة التى سارت خلف سعد زغلول بعكس ما كان عليه الحال فى زمن المعلم يعقوب إذ كان الشعب جماعات ممزقة مسحوقة تحت امرة المماليك والأتراك

الذين يستنزفون طاقته فسعى يعقوب لتخليص مصر من شرورهم واستعان بالفرنسيين لبناء قوة عسكرية تؤمن استقلال مصر. والحقيقة أن لويس عوض لم يكن هو صاحب هذا القول وإنما هو الدكتور محمد شفيق غربال الذى قاله فى كتابه (الجنرال يعقوب والفارس لاسكارس ومشروع استقلال مصر سنة ١٨٠١م) :

«كان وجود الفرقة القبطية إذن أول شرط يمكن رجلا من أفراد الأمة المصرية يتبعه جند من أهل الفلاحة والصناعة من أن يكون له أثر فى أحوال هذه الأمة إذا تركها الفرنسيون وعادت للعثمانيين والمماليك يتنازعونها ويعيثون فيها فسادا. أراد يعقوب أن تكون القوة الحربية المصرية الجديدة مدربة على النظم الغربية فكان سباقا إلى تفهم الدرس الذى ألقاه انتصار الفرنسيين على المماليك أوقل إلى ادراك ما أدركه محمد على بعد قليل من سر انتصار الغربيين فى جودة نظمهم العسكرية فسرق البرق من الآلهة وكان له ما كان».

هذا هو الرأى الذى ردده لويس عوض عن المعلم يعقوب، والذى جر عليه الكوارث لأنه كما يقول:

«فتح دمل التعصب الدينى في بعض المثقفين المصريين فطفح كل ما فيه من قبح على السطح. وسوف يحاسب التاريخ الرجعية العربية حسابا عسيرا لأنها سجدت أمام التمثال الذى أقامه شفيق غربال للجنرال يعقوب ثم مزقتنى اربا لمجرد أنى رددت أراءه وترجمت وثائقه:

ونقادى لا يستطيعون إدعاء الجهل لأنى أصلت لهم لهم كل شئ عن الجنرال يعقوب فى شفيق غربال فإذا كانوا قد رجعوا إليه ومع ذلك تعمدوا تمزيقى لطرحى قضية «يعقوب اللعين» بهذه الحيدة أو بشئ من التعاطف فإن هذا يثبت سوء نيتهم. وإذا كانوا لم يهتموا بالرجوع فهذا يثبت انحطاطهم لاصرارهم على الإدانة رغم وجود شهود النفى (أوراق العمر ص ٥٩٧).

هذه شهادة حق سجلها لويس عوض قبل أن يرحل عن هذا العالم، ولعلها تحرك البعض بالندم فتصحوا ضمائرهم ويعرفون أن مصير الوطن وأمنه

ومستقبل أبنائه أغلى من ملايين الدولارات . إن هجوم الرجعية العربية كان ومازال موجها ضد رموز النهضة المصرية وكل رموز التنوير والعقلانية لكن التركيز على لويس عوض كان مقصودا به تنشيط وتسخين الفتنة الطائفية. ومن هنا جاء التأكيد على هوية لويس عوض الطائفية باعتباره قبطى يكيد للإسلام والعروبة على السواء.

هكذا نجحت الرجعية أو الميكيافيللية العربية في صناعة الخصم الذى ينبغى أن توجه إليه السهام والحراب. ولم يقف الأمر عند الحملات الإعلامية والكتابة بل تعداها إلى محاولات أخرى ومساعى عربية لدفع السادات لابعاد لويس عوض عن مصر. لقد حكى لى الدكتور لويس عوض أن كاتبا سعوديا أصدر كتاباً اعترف فيه بأنه قابل الرئيس السادات مرتين : مرة فى جدة ومرة بالخرطوم وطلب منه نفى لويس عوض عن مصر. وكان السادات فى كل مرة يدعوه للصبر حتى يجد الوقت المناسب لذلك. ولقد وعدنى الدكتور لويس باطلاعى على هذا الكتاب لكن ظروف مرضه ووفاته حالت دون ذلك فلم أتمكن من معرفة عنوان الكتاب أو إسم مؤلفه .

والواقع أن لويس عوض مفكر إنسانى النزعة، صاحب منهج عقلانى فى النظر إلى أمور الفكر ومشكلات الواقع والحياة. فلا أثر عنده للتعصب الدينى أو التحيز الطائفي. والباحث المنصف فى كتابات لويس عوض كلها لا يجد دليلا واحدا على عداء لويس للاسلام أو للمسلمين، كما يشيع بعض المتعصبين والمغرضين ـ فهو يعترف فى أكثر من مكان بدور الاسلام فى تحرير العقل البشرى من الكهانة ومن سلطة رجال الدين(٩) واسقاط أي وساطة بين لإنسان وربه، كما يشهد للفكر الاسلامى بأثره في حركة الإصلاح الدينى وظهور البروتستانتية فى أوربا ـ كذلك يعترف للإسلام بانفتاحه على الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية ومساواته لجميع البشر دون تفرقة بسبب الجنس أو اللون أو الدين مما أتاح للعرب المسلمين التفتح

---

(٩) يراجع مقال «حوار الهلال والصليب» فى كتاب «دراسات فى الحضارة» ص ١٠٥ ومقدمة « العنقاء» ص ٣٣ حيث يقرر لويس عوض أن الإسلام يؤيد الحق الطبيعى للإنسان وقيام العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس رضى المحكومين.

على الثقافات الاخرى. وبناء صرح الحضارة العربية الاسلامية. وفى تحليل لويس للخلفية التاريخية والثقافية لعصر المعرى، يقرر سبق العرب والمسلمين لاوربا بقوله : (على هامش الغفران - ص ٨٠) .

«كانت المكتبة العربية قد زخرت فى عصر الترجمة الكبير أى في القرنين السابقين على المعرى بعيون التراث اليونانى والفارسى ونتيجة لتفتح الثقافة العربية للثقافتين اليونانية والفارسية ظهرت فى العالم الإسلامي تيارات فكرية متضاربةبعضها عقلاني وبعضها روحاني ولكنها رغم تضاربها كانت تمثل حالة ازدهار ثقافى عظيم كان يمكن أن يجدد شباب العرب والإسلام قبل تجدد شباب أوربا المسيحية بنحو خمسة قرون لولا ظهور الترك والتتار فى الأفق».

فلا مجال للقول بأن لويس عوض يعادى الإسلام أو المسلمين كما يروج دعاة الفتنة الطائفية فى مصر. والأصح أن يقال أن لويس عوض يعادى الدولة الدينية سواء كانت بإسم البابوية أو بإسم الخلافة الإسلامية. فالدولة الدينية تقوم على نظام شمولى يجلس على قمته حاكم مطلق يجمع بين يديه سلطة الدين وسلطة الدنيا أو قل يتحكم فى رقاب الخلق وأمور الدنيا بما يضفى على نفسه من سلطة دينية، أو كما وصف السلطان الظاهر نفسه فى رسالته إلى سلطان تونس بأنه «ظل الله فى أرضه القائم على سنته وفرضه.» وهذا معناه أنه يحكم بالحق الالهى، وليس من حق المحكومين محاسبته(١٠) .

وفى ظل هذه النظم التى تقوم على قهر الفرد واهدار حريته وانسانيته، تنتهى حرية البحث العلمى والتعليم كما تموت روح المغامرةوالمعارضة والإبتكار، ويصير المجتمع البشرى إلى خمود وجمود وتخلف وفقر كما حدث للمجتمعات العربية فى ظل الخلافة العثمانية، وكما هو حادث الآن فى أوربا الشرقية نتيجة للنظم الشمولية التى حكمت هذه البلدان بإسم عقيدة أممية هى العقيدة الشيوعية.

---

(١٠) أوردها ابن خلدون فى رحلته قائلا أن السلطان الظاهر بعث بها إلى سلطان تونس يرجوه فيها أن يأذن لأسرة ابن خلدون فى اللحاق بعائلهم فى القاهرة (لويس عوض/ مقالات فى النقد والأدب ص ٣٧) «لم يدع أحد سوى السفاح أبو جعفر المنصور أنه «ظل الله فى أرضه / محمد شوقى الفنجرى الأهرام ٢٢ / ٧ / ١٩٩٢» .

وهذا هو سر كراهية لويس عوض لكل نظم الحكم المطلق والشمولية سواء كانت فاشية أو نازية أو شيوعية أو دينية. ومن هذا المنطلق نفسه يرفض لويس عوض القومية العربية لأنها تتضمن إقامة كيان أساسي موحد أو امبراطورية عربية على حساب القوميات الأخرى. ووفقا لفكر لويس عوض فان هذه فكرة خيالية مستحيلة التحقيق على أرض الواقع الا بقوة قاهرة لان

«المنطقة من الخليج إلى المحيط لم تتوحد الا فى ظل الاستعمار الإمبراطورى من داخلهاأو من خارجها أو فى ظل الدولة الدينية الجامعة وإذا كان التوحيد بالخلافة غير مطروح فى زماننا، وإذاكان الإستعمارمن الخارج مرفوضا رفضا باتا، لم يبق أمامنا الا الاستعمار الإمبراطورى من داخل العالم العربى. وأنا أسمى الأشياء بأسمائها: قوة عظمى من داخل العالم العربى لها قدرة الإحتياج والتوحيد تحقق «وحدة الإقليم» هذه يسمونها «الوطن العربى» بعبارة أخرى تجربة محمد على وعبدالناصر». (دراسات فى الحضارة ص٢٣) .

وأعتقد أنه بعد مغامرة صدام حسين واجتياح الكويت وما ترتب على ذلك من حروب وتدمير لم تبق هناك حجة لمن يريد أن يشكك فى تحليل لويس عوض لهذه «الأسطورة التى ترتكز على خرافة» البعث العربى «واحياء مجد الإمبراطورية العربية أيام الفتوحات العربية العظمى».

ان إيمان لويس بمصر أو بالوطنية المصرية لم يدفع به إلى العزلة كما يزعم البعض. فحين دعا توفيق الحكيم إلى حياد مصر على الطريقة السويسرية وأيده فى ذلك الدكتور حسين فوزى نجد أن لويس عوض يرفض هذه الدعوة الإنعزالية الوهمية ويقول :

«فهذه الأسطورة الإنعزالية لا تقل شططا عن أسطورة آخرى هى أسطورة الإندماجية المتمثلة فى دعوة القومية العربية التى تفرض أن شعوب المنطقة أو أقوامها من الخليج إلى المحيط «أمة واحدة» ليس فقط ثقافيا وحضاريا ولكن عرقيا وعنصريا كذلك».

فأوهام الحياد السويسرى مرفوضة عند لويس عوض لأن «توفيق الحكيم ومن ذهب مذهبه يتجاوزون عن حقيقة من أهم حقائق الحياة والتاريخ الا

وهى الحقيقة الجيوبوليتيكية (الجغرافية السياسية) التى تربط مصر راضية أو كارهة بالمنطقة العربية وبالمنطقة الإفريقية وهى حقيقة الأمن القومى المصرى البحت وبناء على هذا يدعو الجميع إلى الواقعية السياسة فى الداخل والخارج حتى يدرك الجميع «أن هناك قضية واحدة تجمعهم غاية ما تكون من الخطورة والخطر، الا وهى قضية أمنهم القومى فرادى ومجتمعين» ثم يزيد الأمر وضوحا فيقول :

«ولكى نحس بضرورة التضامن العربى من أجل الأمن المشترك وأمن كل دولة عربية على حدة، ليس من اللازم أن يكون بيننا وبين بقية العرب بعضهم أو كلهم «جيش واحد وميزانية واحدة «بلغة توفيق الحكيم، أو وحدة اندماجية كوحدتنا التى قامت ثم فشلت مع سوريا، وليس من اللازم أن يعطينا السعوديون أو الليبيون بترولهم وأن يأخذوا نيلنا ورجالنا، وليس من اللازم أن نحكمهم من القاهرة كما فعل عبدالناصر مع سوريا أو أن يحكمونا من الرياض أو طرابلس، وإنما يكفى أن نتعامل بشرف وطنى وقومى وشخصى على إدراك تام بأن كل ما نبذله من أجل الأمن هو فى حقيقته من أجل أمن كل منا على حده». (دراسات فى الحضارة ص ١٤).

هذه رؤية مفكر واقعى صادق البصيرة استخلصها من تحليله أحداث الماضى والحاضر وأعلنها بصراحة عارية دون لف أو دوران، وليت العرب قد قرأوه بروية واستخدموا عقولهم بدلا من حناجرهم وأدركوا أن قضية الأمن القومى لا تتجزأ ولكنها لا تتحقق بالغزو والاجتياح كما فعل صدام وإنما تتحقق حين يصبح لرجل الشارع دور فى تحمل المسئولية والمشاركة الفعلية فيها، وبهذا تأتى القرارات معبرة عن إرادة هذه الشعوب ومصالحها دون قهر أو اكراه. وحين تتحقق هذه الدرجة من الديمقراطية، يصبح بامكان هذه الشعوب أن تختار طريق التعاون الرشيد الذى يحقق لها التنمية الاقتصادية والتطور الاجتماعى كما يضمن لها الأمن والاستقرار. هذا هو الطريق الذى يسير فيه فكر لويس عوض: طريق الحرية الحقيقية والتنمية الحقيقية واشتراكية الرخاء والعدل لكل شعب من شعوب هذه المنطقة حتى يقوم بدوره

فى تحمل أعباء الأمن بدلا من ترحيلها إلى مستقبل مجهول أو احالتها على الآخرين كما حدث فى تجارب الوحدة العربية السابقة ـ وكلنا يذكر الذين كانوا يدعون لاستمرار الحرب مع العدو حتى آخر جندى مصرى.

فكرة الديمقراطية اذن هى أول فكرة أساسية عند لويس عوض تأصلت فى عقله ووجدانه منذ نعومة أظفاره، بفعل النشأة فى جو أسرة علمانية الفكر ليبرالية السلوك، تؤمن ايمانا راسخا بمقولة سعد زغلول «الدين لله والوطن للجميع»، هذه المقولة التى بلورها حزب الوفد على مدى أجيال ثلاثة منذ ثورة ١٩١٩ فى صورة مبادئ سياسية راسخة تكرس التعددية الفكرية والسياسية بما يضمن وحدة الأمة المصرية واستقلال ارادتها. وبفضل هذه المبادئ ظل الوفد دائما هو صاحب الأغلبية الشعبية الكاسحة رغم مناورات القصر والاستعمار ضده. وفى هذا السياق ترسخ الإيمان بأن الحق فوق القوة والأمة فوق الحكومة.

من هذا الواقع الوطنى والاجتماعى صاغ لويس عوض فلسفته الإنسانية ومثله العليا ـ وكان لقراءاته وتعليمه فى مصر وأوربا أثر كبير فى تعميق رؤاه الفكرية والفنية وفى تطوير مبادئه بحيث تبقى ثورة دائمة على الجمود العقلى والتخلف الإجتماعى والسياسى على السواء.

مرحلة التكوين العقلى والثقافى :

كانت مرحلة الطفولة حاسمة فى ايقاظ مداركه العقلية واذكاء فضوله الفطرى للمعرفة كما أذكت فيه جذوة الحب للوطن ورجاله المخلصين وأولهم سعد زغلول زعيم ثورة ١٩١٩ الوطنية .

فقد ولد لويس عوض فى أسرة قبطية مستنيرة تكره الكهانة والتزمت ولا يتداول أفرادها القاموس الدينى فيما بينهم، وينفرون من الرياء والنفاق ويميلون إلى الصراحة والصدق والوضوح فى علاقاتهم بالآخرين، كما أنهم يأنسون لجو الحياة المشتركة الذى يجمع بين غالبية المصريين من مسيحين ومسلمين فى ألفة ووئام مما يجعلهم يتنادون للوقوف معا فى وقت الشدة وفى أوقات الإنتصار، كما يتنادون ضد المحتلين والغاصبين من كل لون وكل

جنس وكل دين. وكانت هذه الروح الليبرالية السائدة فى محيط الأسرة والمجتمع هى المهاد الأول لبناء عقيدته الوطنية .

وكان جو التعليم عموماً مهيأ لترسيخ أسس الاستنارة والعقلانية وهذا ما يكشفه لنا من خلال مقارنته بين تجربتين فى التعليم . فقد الحقوه بين الخامسة والسابعة بمدرسة الفرير بالمنيا، وكان يقوم بتعليم الدين واللغة الفرنسية راهبا كاثوليكيا هو الأب دوما الذى كان يقسو بمسطرته فى عقاب تلاميذه. وعن هذا يقول لويس عوض : (أوراق العمر ـ ص ١٢٠) .

«وقد تركت فيَّ هذه القسوة فى التربية الدينية عند الفرير ذكريات غير سعيدة، ولاسيما حين كنت أقيسها بالتربية المتمدنة فى مدرسة المنيا الإبتدائية الأميرية ومدرسة المنيا الثانوية الأميرية «أما فى مدرسة المنيا الثانوية ـ فقد توقفت دراسة الدين وحلت محلها دراسة «التربية الوطنية» و «علم الأخلاق» منذ السنة الأولى وفقا لنظم التعليم فى فرنسا والولايات المتحدة وغيرهما من البلاد التى تحظر دساتيرها تعليم مادة الدين فى المدارس لأنها تعتبر أن التربية الدينية هى من اختصاص المؤسسة الدينية التى ينتمى اليها الفرد، وليست من اختصاص الدولة التى يتساوى أمامها جميع ابنائها أيا كانت آديانهم أو مذاهبهم الدينية أو اللادينية. إن التعليم الدينى فى المدارس، ان لم يفرز التعصب الدينى بين الصغار، فهو على الأقل يعمق الإحساس بالفوارق بين المواطنين» (ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧).

ثم يواصل الشرح والمقارنة فيقول :

«وحتى فى مرحلة التعليم الابتدائى كانت مادة الدين اختيارية ولا يجوز مساءلة التلميذ فيها فى الإمتحان ولا تدخل بتاتا فى تقدير تحصيله لأن فى ذلك معنى القهر والإكراه فى شئ يفترض أن الإنسان يعتنقه بمحض اختياره واقتناعه. وقد تدهور الأمر فى مصر بعد نصف قرن إلى درجة أن أول قرار اتخذه الدكتور حلمى مراد حين عينه جمال عبدالناصر وزيرا للتعليم بعد نكسة ١٩٦٧ فى «وزارة الأساتذة» كان أن جعل مادة الدين مادة رسوب فى المدارس تملقا

للسوقة والغوغاء أو تنفيذا لمخطط الطابور الدينى فى البلاد أو بوحى من ارائه الخاصة».

كان الوطن كله يعيش حالة ثورة وكان مناخ التعليم كله صحيا وكانت مناهج الدراسة والمقررات تذكى فى التلاميذ حب العلم وحب الوطن. ففى المرحلة الإعدادية قرأ لويس عوض كتب المنفلوطى ومنها «العبرات» و «النظرات» و «ماجدولين» واستمتع فيها بمشاعر الحب الرومانسى وألوان التضحية والفداء.

وفى المرحلة الثانوية أخذ يتعرف لويس عوض على تراث العربية قديمه وحديثه، فتعرف على العقاد وسلامة موسى وطه حسين. وقرأ من عيون الشعر والنثر العربى كتاب «المنتخب فى أدب العرب» وهو كتاب ضخم من عيون الشعر والنثر العربى اختارها الشيخ السكندرى وشرح صعابها ومعه لجنة من الاعلام كان فى من مقدمتهم أحمد أمين. وكان يجد متعة خاصة فى حصة الأدب التى كان يدرس فيها نماذج من سجع الكهان ومن خطب الجاهلية والعصور الإسلامية كخطب سحبان بن وائل والحجاج ونماذج من النثر العربى والقرآن الكريم وابن العميد وعبد الحميد الكاتب وابن المقفع والجاحظ ومقامات الحريرى والهمزانى، بجانب نماذج من شعر المعلقات ومن شعر المعرى والمتنبى وجريروغيرهم من كبار الشعراء.

وكان يحفظ هذه النماذج بمتعة ما بعدها متعة ثم يقول :

«ولكن كان أهم ما فى ذلك أننا كنا نحفظ نماذج من القرآن الكريم لا بوصفه كتابا دينيا ولكن بوصفه كتابا أدبيا. وكنت أجد متعة كبرى فى استظهار بعض السور كاملة أو مجزوءة بحسب الحالة واعيش فى جرسه وبلاغته ومعانيه، اتخذ منه مثالا يحتذى فى التعبير الأدبى. وقد قوى ذلك إحساسى باللغة العربية، وانعكس فيما بعد على اسلوبى. وحين قرأت قول شوقى فى بائيته :

فما عرف البلاغة ذو بيان   إذا لم يتخذك له كتابا

أغنانى هذا البيت عن كل ما كنت أسمعه أو أقرؤه وأنا طالب من كلام ميتافيزيقى عن «اعجاز القرآن» (أوراق العمر ص ٢٥٩).

وكان الكتاب الثانى ذو التأثير القوى فى فكره كتاب «تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر» ذلك الكتاب العظيم الذى وضعه حسن حسنى ومحمد قاسم ، ويبدأ بالثورة الفرنسية وعصر نابليون، ثم يغطى حركة الوحدة الألمانية حتى قمتها فى بسمارك كما يغطى كفاح ماتزينى وغاريبا لدى وكافور لتحقيق الوحدة الإيطالية .

ويضيف إلى هذا قوله :

«هذا الكتاب الملهم فى تاريخ أوربا الحديث ألهب خيالنا بأسلوبه الدرامى فى وصف حركة التاريخ وأبطال التحرير وتاريخ الثورات لتحقيق حقوق الإنسان».

وذلك بالإضافة إلى عدد من الكتب الأخرى التى كانت توزع على التلاميذ فى المرحلة الثانوية ومنها كتاب «سر تقدم الإنجليز السكسون» ترجمة فتحى زغلول وكتاب «اميل، أو التربية المستقلة EMILE لجان جاك رورسو ويعد أصل من أصول فلسفة العودة إلى الطبيعة أو الفطرة التى اقترنت بالحركة الرومانسية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، «ولكن الأهم من كل ذلك هو جو الاستنارة العام فى مقررات التعليم إلى جانب جدية المقررات وخلوها من اللغو واغتصاب عقول النشئ. لم تكن فى جيلى فرائس مستباحة لذلك المصل الوقائى ضد الشيوعية والإشتراكية والديمقراطية الذى يسمونه التعليم الدينى وهو الذى يحيل اليوم مدارسنا الإبتدائية والثانوية وبعض كلياتنا الجامعية إلى معامل تفريخ للجماعات الدينية» (ص٢٦٣).

والباحث فى نشأة لويس عوض وتكوينه الثقافى ليعجب أشد العجب،إذ يجد أن أفكاره الأساسية تستمد أصولها من جذور ممتدة فى أغوار التاريخ الثقافى لمصر، كما تستمد جذوتها المتقدة دومامن نبض حركة التنوير العقلانية التى بدأها الشيخ رفاعة الطهطاوى وتلاميذه فى حياة مصر عن طريق التعليم والترجمة والنشر. وكان أكثر الكتاب تأثيرا فى تكوينه العقلى والأدبى هم العقاد وسلامة موسى وطه حسين.

والملفت للنظر هنا، أن مدخل لويس عوض إلى هؤلاء الكتاب الثلاثة كان هو القضية الوطنية ومدى مشاركة كل منهم فى الكفاح من أجل الاستقلال والديمقراطية. ويرجع هذا إلى نشأته فى «أسرة وفدية معتدلة أقامت فى بيتها، لموت سعد زغلول عام ١٩٢٧ مناحة صامتة أربعين يوما، ومأتما لا يجرى فيه عزاء» (لويس عوض دراسات عربية وغربية ص ٢١).

وفى هذا البيت سمع لويس عوض «اسم العقاد يتردد على لسان أبيه انا بالرضا وانا بالمؤاخذة لشدة وطأته على خصومه السياسيين» وكان عباس العقاد هو كاتب الوفد الأول، فتعلق به لويس عوض، وتعلم أن يقرأ العقاد السياسى قبل أن يقرأ العقاد الأديب، ثم تعلم أن يقرأ كل ما ينشره من بحوث أدبية فى جريدة «البلاغ» المسائية.

اكتشف لويس عوض العقاد لأنه كان من أسرة وفدية، واكتشف صديقه، عبد الحميد عبد الغنى (عبدالحميد الكاتب) المازنى لان أسرته كانت من معتدلى الأحرار الدستوريين. وعن هذا الطريق اكتشف كل منهما نفسه، وعن علاقته بالعقاد يقول لويس عوض :

«فلما أقام محمد محمود ديكتاتورية «اليد الحديدية» عام ١٩٢٨ وعطل دستور ١٩٢٣ إلى أجل غير مسمى بلغ الشعور مداه، وتجلى أمامى العقاد كهرقل الجبار الذى كان يسحق بهراوته الشهيرة الأفاعى والتنانين والمردة وكل عناصر الشر فى الحياة. وفتنت بالعقاد فكنت أخرج لاهثا كل مساء فى السابعة إلى محطة السكة الحديد بالجلباب والشبشب لأشترى «البلاغ» عند نزوله من القطار قبل أن تنفذ اعداده».

كان عقاديا بسبب ارتباطه بالوفد فقرأ له «الفصول» و «المطالعات» والمراجعات» و «ساعات بين الكتب »أماعلاقته بطه حسين فقد تأخرت بعض الوقت لنفس السبب، وبعبارة أخرى لأن طه كان منتميا للأحرار الدستوريين وهم خصوم سعد زغلول والوفد، وكان هذا مظهرا بل سببا للأزمة التى واجهها جيل الشباب فى تلك الفترة.

أزمة المثقفين :

كانت مشكلة لويس عوض بل مشكلة جيله من الشباب فى أواخر العشرينات أن قيادة المثقفين، لطفى السيد وطه حسين وحسين هيكل والمازنى ومنصور فهمي ومحمود عزمى وعبدالعزيز فهمى، بل وأحمد شوقى وخليل مطران ومصطفى عبدالرازق، كانت معادية للطبقات الشعبية فى ثورة ١٩١٩ أو بتعبير أدق، معادية لقيادتها الوفدية صراحة، وأن قيادة المثقفين بوجه عام ربطت مصيرها بأحزاب الأقلية من الارستقراطيين «العقلاء» لاسيما الأحرار الدستوريين الذين ربطوا مصيرهم بالملكية المستبدة وبمهادنة الإنجليز واقترنت اسماؤهم فى تاريخ كفاحنا الوطنى والديمقراطى بتعطيل الدستور واقرار حكم الصفوة بالحديد والنار. «وبهذا اقترنت الثقافة والعقل والعلم فى أذهاننا بالانعزالية عن المد الثورى التحررى سواء فى وجهه الوطنى، أو فى وجهه الديمقراطى. وكان هذا هو المأزق الذى دخلنا فيه ولم يخرجنا منه الا عباس العقاد».

جمع العقاد بين امامة المثقفين وامامة الثوريين وعلم لويس وجيله أنه:

«لا تعارض بين الثقافة والثورية بل وعلمنا كيف يكون المثقفون هم طليعة الثوار. ومن هنا قد تجسم العقاد وحده فى وجداننا كعقل بطولى جسور ومعقل شامخ يلوذ به الأحرار. فلما انشق طه حسين عن الأحرار الدستوريين وانضم إلى صفوف الشعب فى أوائل الثلاثينيات وشارك العقاد فى تقويض ديكتاتورية اسماعيل صدقى، أصبح للكفاح قطبان شامخان وخرج المثقفون نهائيا من ذلك المأزق الذى أدخلهم فيه منطق الأحداث فى العشرينات وتبلور في مصر لأول مرة في تاريخنا ذلك المعنى الرائع وهو أن مكان المثقفين ينبغى أن يكون دائما فى طليعة الكفاح الثورى». (ص ٢٥ ، ٢٦).

وهكذا بانضمام طه حسين لقيادة الكفاح الثورى، سقط الحجاب الذى كان يفصله عن لويس عوض وأصبح العقاد وسلامة موسى ثم طه حسين هم أساتذته الكبار فى الفكر والأدب. كان تأثير سلامة عليه شديداً فى مرحلة البكالوريا «هذا واضح من قوله :

«واذكر صباى وشبابى الباكر حين بدأت اقرأ له لأول مرة فإذا بوجودى كله يهتز وإذا بأفكارى كلها تنقلب رأسا على عقب وعقلى يرتاد أفاقا جديدة من المعرفة والتفكير».

ولويس عوض يصف سلامة موسى بأنه «الرائد الذى ايقظ العقول» لأنه ربط جيله بفكر القرن العشرين وعلومه، وعرف ذلك الجيل بداروين وماركس وفرويد وأدلر وانشتاين :

«لم نكن نعرف أن للإنسان عقلا واعيا فلما عرض علينا سلامة موسى نظريات فرويد ارتدنا عالما رحيبا كان محجوبا عنا. وبدأنا ندرك شيئا عن تركيب النفس الإنسانية المعقدة حين عرض علينا نظريات أدلر فى مركب النقص ونظريات يونج فى لا وعى المجموع».

«ولم يكن سلامة موسى أول من كتب فى نظرية التطور وأصل الأنواع، ولكنه كان أول من كتب عن داروين ولا مارك كلاما مفهوما ليست فيه فقاهة العلماء، كلاما يفهمه طلاب الجامعة والبكالوريا. ولم تكن بساطته بساطة فى العلم بل بساطة فى التعبير هى ثمرة التفكير الواضح المرتب والبيان الواضح الدقيق».

وعلمنا سلامة موسى أن الإشتراكية ليست مذهبا واحدا بل مدارس متعددة لكل طريقة شيخها، فكان يخرج بنا من ماركس ليدخل بنا فى برنارد شو، ، ومن برنارد شو ليدخل بنا فى ولز. وكان واضحا من كتابته أن أحب أشتراكية إليه كانت اشتراكية الغابيين أو اشتراكية التطور لا الطفرة».

فإذا كان العقاد قد علم لويس عوض وجيله «أن المثقفين هم طليعة الثورة» وأنه «لا تعارض بين الثقافة والثورية»، فإن سلامة موسى هو الذى وضع أمام ذلك الجيل أهم القضايا العلمية والفلسفية والإجتماعية والإقتصادية التى «كانت مدار البحث الإنسانى فى بلاد العالم المتحضر وربطنا بتيارات الفكر العالمى الحى فجعلنا نحس بأننا أحياء» (مقالات فى النقد والأدب ص ١٠٦).

لم تقف علاقة لويس عوض بهؤلاء عند القراءة بل امتدت عن طريق اللقاءات المباشرة حتى وصلت إلى درجة العلاقة الحميمة والتلقى المباشر على أيديهم والتردد المنتظم على صالوناتهم وقد سعى لويس عوض لتحقيق هذا منذ حضوره للقاهرة للالتحاق بكلية الآداب سنة ١٩٣١ ـ فزار طه حسين فى بيته فى الزمالك حين كان عميدا لكلية الآداب وطلب مساعدته فى الحصول على المجانية حتى يمكنه الاستمرار فى دراسة الأدب دون الإعتماد على مساعدة أبيه الذى يصر على إدخاله الحقوق حتى يتخرج محاميا محترما. وقد نصحه طه حسين بألا يغضب أباه ثم وعده بدراسة الأمر بعد أن تنظر فيه اللجنة المختصة. ويعترف لويس بفضل طه حسين عليه فى الحصول على بعثة الجامعة إلى كامبريدج، بل ومساندته فى الحصول على جدول للتدريس بقسم اللغة الإنجليزية عقب عودته رغم أنف الأساتذة الإنجليز الذين كانوا يقصرون التدريس بالقسم على أبناء جلدتهم. وهكذا توثقت العلاقة بين العميد وتلميذه وازدادت قوة مع الأيام حتى أصبح لويس عوض «من المترددين شبه المنتظمين على صالون طه حسين .. ولاسيما فى فترة محنة هذا الرجل العظيم (١٩٤٤ ـ ١٩٤٩) (بلوتولاند ـ ط. هيئة الكتاب ٨٩ ص ١٣٥).

وزار العقاد أيضا فى صالونه بمصر الجديدة وعبرله عن اعجابه الشديد بكل ما يكتب فى الأدب والسياسة. ثم حدثه عن رغبته فى دراسة الأدب وخلافه مع أبيه حول هذه المسألة. وكان من رأى العقاد أيضا أن يتفاهم مع والده وألا يعصى والده بل يقنعه. وكان العقاد واسع الصدر معه عطوفا قضى معه بضعة ساعات يحدثه فى الفكر والأدب مما شجع لويس عوض أن يسأله فى زيارته الأولى تلك عن بعض ما استعصى على فهمه من أقوال فى «المطالعات» ويصف لويس عوض ذلك الموقف فى «أوراق العمر» بقوله :

«فشرح لى وخيل إلى أنى فهمت ولكنى لم أفهم معنى عبارة «أوزان الفن وأفراحه « ولا قوله أن «الحياة أقدم من الكون فى نظرى».

وأنا الآن على بعد ٥٣ سنة من هذه الأحداث لا أستطيع أن أفسر هذا التفلسف الا على أنه صيغة عصرية لقول الأديان والفلسفة المثالية

أن الله أقدم من الكون أما المقابلة بين الأفراح والأوزان فربما كانت تعبيرا عقاديا لتصوره أن الفرح مرادفا للحرية والانطلاق من كل أسر وأن الأوزان والقوالب مرادفة للقيود والسجون فالتضاد هنا ليس بين «الموضوع» أو «المضمون» أو «المادة» ولكن بين «الكاوس» وبين «الشكل» أو «القالب» بين الفوضى الأزلية وبين النظام والإنضباط.

وفى هذا التقابل يصبح الله مرادفا للحرية وتصبح الحرية مرادفة للفوضى وتصبح الحياة فى نظر العقاد مرادفة للحركة الجدلية، أو التآلف والتنازع كما يقول بين الله والكون وبين الفكر والمادة وبين الحرية والضرورة أى الإغلال».

ثم يختم لويس عوض شرحه لفلسة العقاد قائلا: (أوراق العمر ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠).

«وفى مثل هذه الفلسفة تصبح المادة سجنا للروح أو الفكر أو المثال، ويصبح الكون سجن الله أو سجن «الروح المطلق» كما يسميه هيجل ولا يصبح الله منظم الكون بالقوانين ومانعه من الإنفراط كما تقول الأديان. أهذه جدلية هيجل؟ لست أدرى».

الانتماء إلى نادى الثقافة الرفيع :

خرج لويس عوض من لقائه الأول بطه حسين والعقاد تملأه مشاعر قوية هى مزيج من الزهو والثقة بالنفس. إذ اكتشف فجأة أنه ينتمى بحق إلى هؤلاء العمالقة العظام. وهذا ما يؤكده فى وصفه لذلك الموقف:

«هذان اذن كانا عملاقى الأدب اللذين كانا المثل الأعلى لكل أديب شاب فى العشرينات. وبقدر ما كان طه حسين قليل الكلام هادئ النبرة جاد الملامح يستمع أكثر ما يقول كان العقاد متدفقا جياشا جهير الصوت يتكلم أكثر مما يستمع قادرا على البشر. ووجدت عند هذا وذاك عطفا واهتماما. نعم. ان العظمة لا تخيف الا التافهين. لقد أدركت رغم لجلجتى النافرة نصف الصعيدية أنى انتمى بحق إلى هذا النادى الأدبى الرفيع، فدخلته آمنا فى سلام».

«وفى يناير ١٩٣٣ حدثت معجزة» أدخلت كثيرا من النظام على حياته، إذ التقى صدفة فى شارع ابراهيم باشا بأحد أقاربه من أبناء شارونة يدعى يعقوب فام وكان يعمل سكرتيرا لجمعية الشبان المسيحية. وكان يحمل ماجستير فى التربية من امريكا ويتولى أمور الشباب فى الجمعية، فأخذ لويس معه الى مقر الجمعية القريب. وهناك استخرج له بطاقة عضوية بالمكتبة ودفع الاشتراك وكان جنيهين من جيبه ونزل معه إلى الدور الاول وعرفه بسلامة موسى. وهكذا شاء له حظه الحسن أن يلتقى بثالث العمالقة دون سابق موعد. وهو يصف انطباعاته قائلا :

«بقدر ما وجدت طه حسين مهيباً وعباس العقاد شامخا وجدت سلامة موسى متواضعا، كان غزير العلم فى غير تكلف ... ولم تكن هيئته تدل على شئ : كان يمكن أن يكون مدرسا بالمدارس الثانوية أو طبيبا أو رئيس مصلحة حكومية. ولكن ما أن يبدأ فى الكلام حتى يتدفق علمه الموسوعى ويتجلى ذكاؤه الحاد كالنصل القاطع». (ص ٤٦٢).

كان سلامة موسى قد نذر نفسه لتربية الشباب وتنويره فتلقى لويس بصورةأرحب وأعطاه من وقته وجهده الشئ الكثير. «فلم يكتف بتوجيه تلميذه إلى قراءة مسرحيات برنارد شو، بل أخذ يناقشها معه كل أسبوع، ويشرح له العلاقة بين الأدب والمجتمع ومعنى الواقعية الإشتراكية ومعنى الفابية. كذلك دله على سيدنى وبياتريس وب SIDNEY AND BEATRICE WEBB وكتابها الشهير : «الشيوعية السوفيتية - حضارة جديدة
SOVIET COMMUNISM - A NEW CIVLIZATION

كما عرفه بقصص هـ . ج . ويلز فقرأ رواية «آلة الزمن
THE TIME MACHINE»

ثم «جزيرة دكتور مورو.
THE ISLAND OF DR, MOREAU»

وكتابه الضخم : «العمل والثروة والسعادة فى الجنس البشرى
WORK AND WEALTH AND HAPPINESS OF MANKIND.

واختار له سلامة موسى الفصول الاساسية فى الكتاب وناقشه فيها. وكان سلامة موسى هو أول من فتح عيون لويس عوض على الأدب الروسى.

كان شديد الإهتمام بجوركى ولكنه نصحه بقراءة «الحرب والسلام» و «أنا كارنينا» لتولستوى ثم «الجريمة والعقاب «و» الأخوة كرامازوف» لديستوفسكى.

وكان هذا غالبا هو أسلوب سلامة موسى مع تلاميذه وحوارييه الذين لا يزالون يذكرونه ويشيدون بفضله. وهو أسلوب أو تقليد مصرى عريق فى التربية والتعليم بدأه حكماء مصر القديمة فى العصر الفرعونى، وسار عليه أباء الكنيسة القبطية والمعلمون فيها، وسايرهم فى ذلك النهج علماء الأزهر الشريف وكانت العلاقة بين التلميذ ومعلمه أو شيخه علاقة مباشرة وقوية، ترقى بالاستاذ إلى مراتب الأبوة المسوؤلة. وبهذا صار سلامة موسى هو «مرشده الفكرى الذى يوجه خطاه إلى طريق واضح المعالم».

وعلى هذا كان دور سلامة موسى له أبلغ الأثر ليس فقط فى تنظيم حياته وتوجيهه إلى الإشتراكية، ولكن أيضا فى دفعه للتفوق فى اللغة الإنجليزية وآدابها التى تخصص فيها بالجامعة. وهو دور يتضاءل أمامه تأثير الأساتذة الانجليز والأجانب عموما بقسم اللغة الإنجليزية الذين وجدوا أمامهم شابا مصريا نبغ فى لغتهم فأولوه اهتمامهم كل فى تخصصه، فكانوا يزودونه بالتوجيه والنصح وبالمراجع المطلوبة، ولويس عوض يذكر منهم ثلاثة بالفضل ويقول إنهم كانوا أشد اساتذته الإنجليز تأثيرا فى تفكيره ومعتقداته وثقافته وذوقه واهتماماته وهم. كريستوفر سكيف وبرين ديفيز وأوين هولواى، وكان سكيف أكبرهم أثرا.

كان برين ديفيز BRYN DAVIES يعلم لويس عوض وزملاءه تاريخ انجلترا وتاريخ الفكر الإنجليزى وكان أشتراكيا لاشبهة فى أشتراكيته، وكان من أبناء المدرسة التى تربط تطور الأفكار والمؤسسات بتطور اقتصاديات المجتمع ووسائل الإنتاج وادواته. وكان ديفيز شديد الاهتمام فى محاضراته بأن يشرح لتلاميذه البطانة الدينية التى كانت تصاحب ظهور الطبقات وصراعاتها داخل المجتمع الإنجليزى.

أما المؤثر الكبير الآخر فى حياة لويس عوض العلمية والفكرية أيام الجامعة فكان الأستاذ أوين هولواى OWEN HOLLOWAY وكان متواضعا

ودودا لكنه متحفظا فى مخالطة الطلاب. وكان علمه غزيرا فياضا إذا بدأ بالكلام لا يتوقف ولكن كانت لديه مشكلة خاصة وهى أنه لعمق ثقافته وسعتها كان يتكلم أحيانا فوق مستوى التلاميذ. ولم يكن ذلك لصعوبة لغته أو غموض لغته بل كان لتناوله أفكارا ومقولات أعلى من مدارك الطلاب أو خارج مجال علمهم. وهنا يقول لويس : «وأكاد اجزم انى كنت أكثرهم استفادة مما يقول ...»

كان هولواى من المهتمين بالاتجاه العلمى فى نظرية النقد الأدبى وعلم الجمال، ذلك الإتجاه الذى يربط بين النقد وعلم النفس ويقيم دراسة الاستتيكا على مبادئ السيكولوجيا ويحاول أن يحطم مقولات الحق المطلق والخير المطلق والجمال المطلق الموروثة عن فلسفة كانط، ويحل محلها نظرية نسبية القيم. ويقوم هذا الإتجاه على محاولة الاستجابات الجمالية الشعورية لتجارب العمل والتحليل النفسى ولنظرية الرموز.

وكان أهم القائمين بهذه الثورة فى انجلترا يومئذ هما الأستاذ ١٠١ ريتشارد I- A. RICHARD فى كامبريدج صاحب كتاب «مبادئ النقد الأدبى» و س . ك. أوجدن C.K. OGDEN صاحب كتاب «معنى المعنى» وكلاهما من واضعى أسس السيمانطيقا SEMANTICS الجديدة أى علم المعانى الجديد. وقد أعاره هولواى الكتابين فقرأهما ويقول لويس عوض فى أوراقه :

«لا أغالى إذا قلت إن أوين هولواى كان من أعظم المؤثرات على فكرى وثقافتى فى تلك الفترة الخطيرة من نموى النفسى والعقلى حين سقطت أمامى كل التخوم بين الثقافات والحضارات وكل الحواجز بين الأزمنة. وما أثقل دينى له».

وأعتقد أن هولواى كان له دور مؤثر فى إسقاط تلك «التخوم بين الثقافات والحضارات وكل الحواجز بين الأزمنة والأمكنة» التى يتكلم عنها لويس عوض. وربما تم ذلك عن طريق تدريسه مبادئ النقد الأدبى وتحطيم القيم المطلقة واحلال نظرية نسبية القيم محلها وحديثه الطويل عن السيما نطيقا الجديدة. وكان الطريق الآخر هو تدريسه لمادة «المؤثرات الأجنبية فى الأدب

الإنجليزى» فى قسم الامتياز. وهو الذى دل لويس وزملاءه على تأثير الأدب الفرنسى الساحق على الأدب الانجليزى فى كافة عصور التحول من مدرسة البلياد PLÉIADE إلى تريستان كوربيير TRISTAN CORBIERE ولافورج LAFORGE ومارسيل بروست MARCEL PROUST ومدرسة المونلوج الداخلى وتأثير الأدب الروسى على القصة الإنجليزية الجديدة ص ٥٨٦.

ولا شك أن هذه الدراسة هى التى جذبت لويس عوض إلى الأدب المقارن فحاول تطبيق أسسه فى دراسة الأدب العربى والادب المصرى على السواء وتحديدا فى ابحاثه عن «المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث» وكتابه «على هامش الغفران» وكتابه «أسطورة أوريست والملاحم العربية» ثم كتابه «مقدمة فى فقه اللغة العربية» الذى قام الأزهر بمصادرته.

وهذه الدراسات والأبحاث هى التى أثارت على لويس عوض حملات شرسة وظالمة لم تتوقف حتى بعد رحيله عن هذا العالم.

وإذا كان ديفيز وهولواى قد أثرا فى شخصية الباحث والناقد عند لويس عوض، فان سكيف كان له تأثير أكبر فى لويس عوض الفنان وهو يؤكد هذا بقوله:

«وأعتقد أن سكيف كان أكبر موثر فى نموى الفنى خلال سنوات الطلب فى الجامعة. أقول «الفنى» لأن برين ديفيز وأوين هولواى كانا يخاطبان العقل، ولا أذكر أن الوجدان كان له مقام كبير فيما يسردان من معلومات أو يقدمان من نقد وتحليل. وقد كان علمهما الغزير ينسينى «جوهر» ما دخلت كلية الآداب لا تعلمه، وهو تذوق الشعر والنثر والمسرح، وليس مجرد تكديس المعلومات حتى أكون دائرة معارف متنقلة كأستاذى ديفيز وأستاذى هولواى.

كان سكيف وحده هو القادر على تأصيل هذا الجوهر فى نفسى انه كان أقرب إلى الفنان منه إلى الأستاذ، وكان رخيم الصوت محبا لإلقاء الشعر وتمثيل المسرح. وكان مغنيا هاويا من طبقة الباريتون.

وحين كنت اختلف إلى محاضرات سكيف بمعدل أربع ساعات فى الإسبوع (ساعتان للشعر وساعتان للمسرح) لم أكن أنتظر أن اتلقى

منه علما وإنما كانت عند سكيف قدرة سحرية على إبراز نبض الشعر والمسرح واشاعة الحياة والألوان فى كل ما يلقى حتى لتكاد تحس أنك تعيش داخل سفيرة عزيزة ولم يكن يفعل هذا فى مطالعاته العامة فقط بل كان يفعله أيضا معنا نحن حلقة تلاميذه الأحد عشر فى المحاضرات. ومازلت أذكر كيف قضى سكيف ساعة كاملة يجلو لنا مواطن الجمال فى سونيتة شكسبير المشهورة :

When to the sessions of sweet silent thought :

جمال الجرس وجمال المعنى وجمال العروض ...»

هذا بوضوح سر اعجاب لويس عوض وتقديره لأستاذه سكيف، والذى جعله يهدى ديوانه الأول والشهير «بلوتولاند وقصائد من شعر الخاصة» إلى سكيف، وليس هناك أى شئ آخر مما ذهب إليه الأستاذ محمود محمد شاكر وغيره عن علاقة سكيف بالمخابرات. وقد تعرض لويس عوض بصراحة لبقية الأساتذة الإنجليز، وكان شديد الوطأة فى نقده لمسالبهم العلمية وتناقضاتهم الأخلاقية ومنها العمل بالمخابرات. وليس أدل على ذلك من نقده اللاذع لمواقف استاذه روبرت فيرنز رئيس قسم اللغة الإنجليزية الذى اختار له موضوع «لغة الشعر فى النظرية والتطبيق فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى».

وكان فيرنز صاحب نفوذ كبير فى (كلية الملك) KING'S COLIEGE فى كامبريدج، فحجز للويس مكانا فى هذه الكلية التى كان يحجز فيها اللوردات أماكن لأولادهم عندما يولدون. ومع ذلك لم يسلم من نقده أو سخريته.

فقد كان فيرنز متبحرا فى اليونانيات القديمة إلى حد أنه أضطلع بترجمة الشاعر كاليماخوس الشهير فى زمن بطليموس فيلادلف. وكان متيما بشعره وبشعر ثيوقريط، مؤسس المدرسة الباستورالية أى تقاليد شعر الرعاة وشعر الطبيعة - لكن لويس عوض يقول ان هذا لم يكن له الا سبب واحد عند فيرنز الاريستوقراطى هو حب المعاصرة وحب تزييف البساطة فى الشكل إلى حد الاتقان وهو جوهر الاريستوقراطية فى ثقافة أكسفورد وكامبريدج.

وحين عاد لويس من إنجلترا فى ١٩٤٠ وجد أن فيرنز قد سلم رئاسة القسم إلى سكيف وانتقل إلى مكتب الرقيب العام فى مبنى وزارة الداخلية

بعد بداية الحرب العالمية الثانية. فأعرب د. لويس عوض عن استنكاره لهذا المسلك بقوله : «وكنت أعجب لهذا التناقض فى شخصيته ولا أتصور أن عالما أكاديميا يرضى لنفسه ان يترك الجامعة ليعمل رقيبا عاما». لكنه لم يلبث أن أكتشف أن هذه سمة آخرى من سمات الأريستوقراطية الإنجليزية ودهاة الإستعمار ودعاته.

حين تذكر أن لورد كرومر كان مختصا باليونانيات القديمة ومع ذلك فقد كان يعمل فى ادارة الهند ثم حكم مصر نحو ربع قرن من دار المعتمد البريطانى وان نائب الملك في الهند وغيرهما من أقطاب الإدارة في الامبراطورية البريطانية كانوا يدرسون الكلاسيكيات أو الدراسات الإنسانية بصفة عامة تطبيقياً لنظرية عامة كانت تتردد فى جامعات انجلترا وفرنسا تقول إن دراسة اليونانيات واللاتينيات والإنسانيات بصفة عامة ليس بالضرورة من أجل البحث الأكاديمى وإنما هى تدريب ممتاز على فن إدارة البشر لانها بمثابة تدريب فى الحكمة والتفكير والإستفادة من التاريخ والإعتماد على رؤية الأشياء والأشخاص عن بعد.

معنى هذا الاكتشاف أن مسلك فيرنز لم يكن خروجاً على المألوف بين تلك الطبقة المهتمة بحكم العالم وإدارة البشر بل أقول إنه كان سمة من سمات الأريستوقراطية الإنجليزية أو ربما تقليد من تقاليد العقلية الإستعمارية آنذاك. و من أجل هذا كان د. عوض يحذر من مكر الانجليز ونفاقهم وذلك فى مقالته عن «اللاتين والسكسون» وكانت فى الوقت نفسه من أسباب حرصه علي الاهتمام بالكلاسيكيات واستمرار دراستها فى الجامعة مثل أستاذه طه حسين.

لكنِ هذا كله لايقلل من شأن ألدور الذى لعبه هؤلاء الأساتذة الإنجليز فى توسيع أفاقه وتعميق ثقافته وتربية حاسته التاريخية واثراء أحاسيسه الفنية. باختصار فى اعداده كباحث وناقد واستاذ فى الأدب. فقد التهم د. عوض على أيديهم كما يقرر حضارة أوربا وتاريخها وآدابها من الإغريق والرومان والعصور الوسطى حتى العصر الحديث، الا أن الإطار الفكرى لرؤيته الثقافية والإجتماعية والسياسية فقد تشكل أساسا من ارتباطه بثورة ١٩١٩ وكتابها ومفكريها كالعقاد وسلامة موسى وطه حسين.

وقد قرأنا أن استاذه العلامة برين ديفيز كان اشتراكيا وهو الذى أعار لويس عوض كتاب «رأس المال» لكارل ماركس وقرأه وأن أستاذه أوين هولواى الشيوعى الغارق فى أدبيات المادية الجدلية هو الذى اعاره ثلاث كتب لانجليز هى «ديالكتيك الطبيعة» و «والرد على دورنج ـ ANTI - DUHRING ثم كتابه «رسائل عن فيور باخ «وعرفه ببوكانين وبولخين وأعطاه كذلك كتاب جون ريد «عشرة أيام هزت العالم» لكن ميله إلى الاشتراكية كان سابق على دخوله الجامعة بتأثير سلامة موسى الذى نما فى لويس عوض «عقلية المفكر الاجتماعى بمؤلفاته وبـ «المجلة الجديدة» .

وسلامة موسى هو الذى عرفه بتاريخ مصر القديمة ـ فقد كان على حد قوله من دراويش مصر الفرعونية، فأيقظ عنده الاعتزاز بهذه الحضارة العظيمة ولويس عوض يقول ان قريته «شارونه» كانت عاصمة لمصر القديمة بل لعلها كانت مركز تجميع الثوار أيضا فى تلك الفترة البعيدة. وكان أهل شارونة يحسون بهذا الشعور الوطنى احساسا قويا حتى أن بعض العوضية (أسرة لويس عوض) يتصورون أحيانا أنهم أحفاد الفراعين العظام، ويرتبط هذا بالتاريخ الحديث حين نعرف أن محمد عبدالصمد عمدة شارونة، كان من أبطال ثورة عرابى المطاردين.

فكل شئ يجرى فى حياته الفكرية على رقعة التاريخ الوطنى لمصر. فالفرعونية لم تكن ميتة، وأحياها سلامة موسى. كانت فقط مطمورة بفعل حكم اجنبى جائر لمئات السنين. لكنها كانت حية ضمن تقاليدنا الثقافية والاجتماعية، وجاء فك رموز حجر رشيد ومعرفة حروف اللغة الهيروغليفية بمثابة البداية لقراءة الآثار المكتشفة والتوثيق الصحيح لمنجزات هذه الحضارة التى لازالت تبهر العالم كل يوم.

وقد ثارت معركة الفن القومى فى الثلاثينيات بمناسبة بناء ضريح سعد زغلول فطالب البعض بأن يكون طرازه اسلاميا، ولكن الرأى الذى انتصركان بناؤه على الطراز الفرعونى، وهذه هى الفترة التى بنيت فيها محطة الجيزة وفيلا عثمان محرم فى شارع الهرم.

وفتح باب الجدل حول شخصية مصر بين العروبة والفرعونية وحضارة البحر المتوسط. وقد شارك فى هذا الجدل أكبر اعلام الفترة. شارك فيه طه

حسين وسلامة موسى وهيكل والعقاد. وقد كانت دعوة ساطع الحصرى للقومية العربية أحد مفجرات الجدل فى هذه القضية - والمعركة لا تزال مفتوحة إلى اليوم بعد خمسين عاما وبضراوة أشد.

ما يهمنا فى ذلك كله هو هذا المناخ الثقافى والسياسى الذى تشكلت في ظله الخطوط الأساسية لفكر لويس عوض، فى فترة دراسته بالجامعة بين ١٩٣٣ و ١٩٣٧ قبل سفره لانجلنرا للحصول على الماجستير.

لم تكن الفرعونية اذن أفكارا خيالية يروج لها سلامة موسى بل كانت واقعا ثقافيا وشعوريا حيايترجم نفسه فى حياة الشعب وقواه الحية ويعبر من خلال الجماهير والقيادات الثقافية، ويفرض نفسه فى جو الحرية الليبرالية السائدة انذاك(١١).

وبالنسبة للثقافة العربية والادب العربى لم يكن لدى سلامة موسى ما يعطيه أو ما يفيد دارس مثل لويس عوض لأن سلامة موسى يرى أن الأدب العربى القديم كان معظمه نتاج لعصور الانحطاط فهو أدب ملوكى كتب لتسلية الحكام والسلاطين وليس فيه اعتبار للإنسان الفرد ولا للشعب ككل. فهو أدب يعادى الثورة والتقدم ولا يمكن أن يكون مصدر إلهام للأجيال الجديدة لأنه يعلم عادة الخنوع والاستسلام. وهذا رأى غير مشجع على الاهتمام بدراسة هذا الآدب طبعا لذلك ابتكر لويس طريقة للتثقيف الذاتى اعتمد فيها على النقد الذى كان ينشره العقاد وطه حسين.

فكان إذا قرأ كتاب العقاد عن المتنبى مثلا قصد إلى دار الكتب واستعار ديوان المتنبى وانكب عليه عدة اسابيع محاولا استقصاء الظواهر التى رصدها الناقد فى شعره.

وقد يستعين ببعض طلبة قسم اللغة العربية لفهم ما استغلق عليه. فإذا قرأ كتاب طه حسين «رجعة أبى العلاء» انطلق لدار الكتب واستعار «سقط

---

(١١) راجع كتاب «كتب وشخصيات» للمفكر الإسلامى الراحل سيد قطب. حيث يقول «وحيثما سار المصرى الآن يجد مصر القديمة العريقة ماثلة فى الآثار والتماثيل والكتابات الأثرية، سارية فى العادات والتقاليد والاساطير التى صانها الزمن من يد النسيان، ونقلها نقلا أمينا خلال هذه الأجيال. »وذلك فى عرضه لكتاب الأديب الصحفى الكبير عبدالقادر حمزة. «على هامش التاريخ المصرى القديم».

الزند» و «لزوم ما يلزم» استعارة خارجية وفعل بها نفس ما فعله مع المتنبى. «وقد نجح معى - فى غيبة المعلم - منهج قراءة النقد قبل قراءة النص. لكنه منهج ناقص لأنه شكل ذوقى وفهمى بافكار مسبقة عن الأدب العربى القديم. «(أوراق العمر - ص ٤٦٧) .

ومن الملاحظ أن علاقته بهذين العملاقين لم تستمر على مستوى واحد، ففى الوقت الذى بدأت فيه هذه العلاقة تقوى وتتوثق بطه حسين، نجدها قد أخذت فى الذبول أو الضعف مع العقاد. وكان ذلك بسبب تعاظم دور طه حسين فى قيادة المثقفين ودفاعه القوى عن استقلال الجامعة.

فنحن نعرف أن لويس عوض تعلق بالعقاد فى شبابه لأنه كان أكبر مدافع عن مبادئ الحرية والاستقلال والديمقراطية كما كان رائدا من رواد التجديد فى الشعر الحديث. فقد أنشأ هو والمازنى وشكرى مدرسة الديوان التى دعت إلى هجر القصيدة التقليدية وشعر المناسبات الذى كان يمثله شوقى إلى شكل حديث للقصيدة يتيح للشاعر أن يعبرعن مشاعره وأفكاره بصدق.لكن الأمور تدهورت بين العقاد والوفد فطرد منه وانضم إلى خصومه تحت وطأة أزمة خطيرة جعلته يتنكر لكل شئ.

وكانت صدمة لويس فى العقاد عنيفة جدا، فقدذهب لزيارته حين تهيأ للسفر لانجترا فى ١٩٣٧ ليخبره بأن الموضوع الذى قبلت جامعة كامبريدج تسجيله للدكتوراه هو «تقاليد التعبير الشعرى فى الأدبين الانجليزى والفرنسى» أى أن الرسالة سوف تكون حول «لغة الشعر»، وإذا بالعقاد ينفجر فى سيل من السخرية المريرة التى سببت له ألما شديدا. قال:

«ولماذا تضيعون الوقت على هذه الموضوعات المنعزلة عن الحياة؟ لماذا لا تكتب رسالة فى موضوع : نداء الباعة فى الشارع؟ ان نداء الباعة فيه دلالات تعرف منها خصائص كل أمة. يجب أن تكون الأبحاث الجامعية أقرب إلى الحياة الواقعية».

ويندهش لويس عوض بقوة حين يحس أن العقاد كان يتكلم فى جدية مطلقة :

«ولم ادر ماذا أقول فذكرته فى أدب أن الجامعة تعدنى لكى اكون مدرسا للأدب الإنجليزى فلابد أن تكون ابحاثى كلها متصلة بالأدب الإنجليزى. فأخذ العقاد يهاجم الجامعة والجامعيين ويتهمهم بالانفصال عن الحياة».

ولم يجد لويس عوض مبررا لهذه الحملة فازداد استياؤه وخرج كاسف البال. كان ذلك فى سبتمبر ١٩٣٧، وكانت آخر مرة يزور فيها العقاد - وفى محاولة لاستقصاء الحقيقة لهذا التحامل فى موقف العقاد يقول لويس عوض:

«وكنت أعلم أن العقاد كان لا يحمل حبا للجامعة والجامعيين. وكان فى كلامه لا يخفى زرايته بالجامعة. وكنا نعزو غضبه على الجامعة إلى أنه لم يكن يحمل الا الشهادة الإبتدائية ولعله كان يتمنى أو ربما حاول أن يكون استاذا فى الجامعة حتى ولو بالانتداب ولكن التشدد الجامعى المعروف فى المؤهلات الشكلية حال دون ذلك «ومع ذلك فقد كان برأس العقاد من العلم ما يربو على علم خمسة اساتذة مجتمعين من تخصصات مختلفة».

ثم يضيف لويس عوض إلى ذلك أسبابا أخرى أدت إلى تنكر العقاد لكل ما كان يمثله فى أذهان الشباب، قائلا :

«وقد كنا نسمع فى تلك الأيام أن العقاد بعد طرده من الوفد فى ١٩٣٥ مر بفترة عصيبة امتدت سنوات حتى انضمامه إلى السعديين فى ١٩٣٨ وأنه عاش بلا موارد وعرف الضنك الحقيقى الذى جعله فيما قيل باع مكتبته وفكر فى الانتحار. وربما كانت تطبيقاته الغريبة التى ذكرتها مجرد انعكاس للمرارة العميقة التى كان يحس بها انذاك. على كل فقد جعلته تلك الأزمة الرهيبة يتنكر لكل ما كان يمثله فى اذهان الشباب فى جيلى. فتحول إلى كتابة «العبقريات» الدينية وأجر قلمه للسعديين بل وأكبر من ذلك نظم القصائد فى مدح الملك فاروق. واصبح لا شاغل له الا هجاء الشيوعية والشيوعيين وكأنما كان يرى الروس قادمين. واشتغل فى اخبار اليوم وأعلن الحرب على حركات التجديد فى الشعر». (أوراق العمر ص ٤٧٧).

هكذا انفصمت العلاقة العاطفية والفكرية التى ربطت لويس عوض بالعقاد حين تنكر هذا الرائد لمبادئه، وان كان لويس عوض يشهد للعقاد أنه ظل لآخر لحظة فى حياته ضد جميع النظم الشمولية كالشيوعية والنازية والفاشية الدينية على وجه الخصوص.

. ومهما كان الأمر، فاننا نلاحظ من خلال ما كتبه لويس عوض، أنه في مقابل التراجع الذى انحدر اليه موقف العقاد، نجد التصاعد السريع والفعال فى موقف طه حسين فى قيادة المثقفين.

«ففى فبراير ١٩٣٢ ارادت حكومة صدقى أن تقوم كلية الآداب بمنح الدكتوراه الفخرية لأربعة من أقطاب السياسة المصرية، ورفض عميدها طه حسين، فالتجأت الحكومة إلى كلية الحقوق وكان لها ما أرادت. ولكن معارضة طه حسين انتهت بنقله من الجامعة إلى وزارة المعارف، فى ٣ مارس ١٩٣٢، ثم باحالته إلى المعاش فى ٢٩ مارس ١٩٣٢ لرفضه العمل مع حلمى عيسى باشا وزير المعارف، وكان لاقصاء طه حسين عن الجامعة دوى عظيم فأضربت الجامعة شهرا أو يزيد. وتحول طه حسين إلى رمز لاستقلال الجامعة وصمودها أمام السلطة التنفيذية. ليس فقط بين المثقفين ولكن ايضا على المستوى الجماهيرى» (الحرية ونقد الحرية ص ١٠).

ولويس عوض يقرر أن هذه الفترة هى التى برز فيها طه حسين لأول مرة على قدم المساواة مع العقاد قائدا للمثقفين الراديكاليين المناضلين ضد الملك وأصحاب المصالح الذين كان يمثلهم صدقى باشا. وبلغة الواقع الاقتصادى «الاتحاد المصرى للصناعات» الذى كان صدقى باشا قطبا من أقطابه ثم رئيسا له وهو تحالف بين الرأسمالية الاجنبية الضخمة فى مصر والرأسمالية المصرية الوليدة. وفى هذه الفترة برز طه حسين شخصية شعبية يهتز لها وجدان الجماهير بعد أن كان فى العشرينات مجرد استاذ جليل يشهد الكل بعلمه العظيم ولكن ينظر الناس شزرا لبعض ارائه الغريبة فى تاريخ الأدب وينظر الناس فى فتور ان لم يكن في ضيق إلى آرائه المتعالية فى سياسة الشارع وفى السياسيين

الجماهريين، فماذا حدث حتى تحقق هذا التحول الكبير الذى تبلور فى أحداث ١٩٣٢ وما فتيئ يتبلور باطراد سنة بعد سنة وبلا انقطاع فى شخصية طه حسين حتى غدا أعظم قوة ديمقراطية راديكالية فى مجال الفكر والأدب فى مصر وفى مجال العلم والتعليم قبل ثورة ١٩٥٢»

كانت نقطة التحول الهامة فى حياة طه حسين وفى تحوله الروحى هى انتقاله من الأحرار الدستوريين معسكر الصفوة حيث كانت الحرية تعنى «العقل» المثقف لا حرية المجتمع بأشمل معانيه، كانت حرية الأستاذ فى أن يبحث وأن يفكر وأن يعبر وأن يتحدى كل قيد فرضته التقاليد المتحجرة أو عواطف الدهماء وجهلها على حرية البحث والفكر والتعبير، باختصار كانت حرية الصفوة الثائرة من العقلانيين الاريستوقراطيين على الجمود والمسلمات والخزعبلات والعاطفة الصاخبة التى تمنع الأفراد والجماهير من إدراك الحقيقة، حرية شبيهة جدا بما كان يدعو اليه الفلاسفة فى عصر «التنوير» الأوربى. ولاشك أن طه حسين في العشرينات وما قبل العشرينات، وجد فى مثقفى الأحرار الدستوريين من أمثال لطفى السيد وعبدالعزيز فهمى وعلى عبدالرازق ومحمد حسين هيكل، وهم مثقفوا الأقلية المعزولة عن تيار الجماهير وربما فى بعض زعمائهم مثل عدلى يكن وعبدالخالق ثروت، وهم زعماء الأقلية المعزولة عن حركة الجماهير، هذا الوفاء الذى يمكن أن يحمى العقلانية «المصرية المتحررة»، بل وهذا العنصر الذى يمكن أن يتبنى مدرسة «التنوير» وقد اثبتت تجربة «الشعر الجاهلى» صدق اختياره كما اثبتت تلمذته ثم زمالته وصداقته للطفى السيد أن العقلانيين الأحرار فى مصر كانوا قادرين بالفعل على آرساء التقاليد الجامعية الراقية وحماية البحث العلمى وتحرير المرأة بالعلم والتعليم. (الحرية ونقد الحرية - ص ١٢).

ولويس عوض كعادته لا يترك شيئا دون دراسة أو تمحيص وهو يحاول أن يستقصى الأسباب الحقيقية لتحول طه حسين من معسكر الصفوة فى حزب الأحرار الدستوريين إلى ما كانوا يسمونه بديمقراطية الرعاع فى حزب الوفد ويقول ان آحدا لم يحاول أن يسبر اغوار هذه الفترة الغامضة فى نمو

طه حسين الروحى، والذى جعلت منه أكبر طاقة ثورية فى كفاح مصر الثقافى الديمقرقراطى الليبرالى منذ ديكتاتورية صدقى الأولى عام ١٩٣٠. ويرفض أن يفسر تعاطف طه حسين مع الوفد فى تلك المرحلة الدقيقة بأسباب شخصية، ويرى أن سبب هذا التحول فى موقع طه حسين السياسى والاجتماعى هو احساسه منذ آلت زعامة الأحرار الدستوريين إلى محمد محمود باشا ونظرائه بعد وفاة عدلى يكن وعبدالخالق ثروت أن هذا الحزب لم يبق منه الا هيكله الخارجى، أما مضمونه الحقيقى فقد مضى وانقضى بذهاب جيل المستنيرين، فلم يبق من حكم الصفوة الممتازة بالعقل والثقافة وبالحسب والمال الا حكم الغطرسة الممتازة بالحسب والمال من دون العقل أو الثقافة فقد كان يروى عن محمد محمود، صاحب اليد الحديدية، أنه كان صاحب ذلك القول المشهور : «أنا ابن من عرض عليه الملك فأبى».

ثم يصل لويس عوض إلى لب الموضوع حين يقول :

«هكذا بموت عدلى يكن وعبدالخالق ثروت طار حلم الديمقراطية الاثينية ... ذلك الحلم الذى طالما داعب خيال لطفى السيد وطه حسين وارستقراطية مصر الفكرية، ولم يكن هناك بد من الاختيار المرير بين الملكية المطلقة المتعالية على حكم العقل والقانون وبين حكم الشعب. أما لطفى السيد وعلى عبدالرازق ومصطفى عبدالرازق فقد اعتزلوا السياسة بكل معنى حقيقى وعكفوا على العلم والتعليم واما طه حسين فقد اختار جانب الشعب و «الدهماء» كما كان صدقى باشا يسمى رجل الشارع فى مصر». (الحرية ونقد الحرية ص ١٤).

ومن هذا التحليل البارع الذى قدمه لويس عوض تتكشف لنا الآن حقيقة هذا التحول وغايته، ويحق لنا أن نقول أن هذا التحول الروحى والايديولجى نقل الدكتور طه حسين من موقع الولاء إلى الطبقة إلى موقع الولاء للشعب كله، أى أن ولاءه اتسع من ولاء لقضية الصفوة أو النخبة أو الطليعة الفكرية إلى ولاء لأعرض طبقات الشعب كله وقضاياه الأساسية فى الحرية والعدل الاجتماعى وفى العلم والتعليم. وبهذا الالتزام الأصيل المتسق مع نفسه الشجاعة وروحه القوية التى مكنت له قهر كل الصعاب فى حياته الشخصية

انطلق طه حسين فى خط صاعد... غايته هى حرية الشعب كله سياسيا واجتماعيا فاستحق أن يكون ناطقا باسم المعذبين فى الأرض.

لم يقف الأمر عند هذا فقد تجسد تأثير طه حسين فى حياة لويس عوض بصور مباشرة منذ لقائه بكلية الآداب. «وبرغم أنى لم ألتق شخصيا بطه حسين قبل ١٩٣٧، أكثر مما يلتقى طالب بعميده لهذا الأمر أو ذاك، وأكثر مما يجلس مريد على استحياء فى هامش حلقة استاذه بحيث لا يحس أحد بوجوده. كان الأستاذ العميد يحس بوجودى على البعد البعيد، من خلال اساتذتى الانجليز» (الحرية ونقد الحرية ص ٢٤) .

كان لويس عوض يتابع محاضرات العميد التى يلقيها على طلبة قسم اللغة العربية خلسة. وكان العميد يسمع عن لويس عوض من الأساتذة الانجليز الذين يتحدثون عن تفوقه ونبوغه، بقصد تهيئة الأذهان لايفاده فى بعثة لانجلترا لاستكمال دراسته العليا.

ولمزيد من هذا الاعداد رتب له اساتذته الانجليز ... محاضرة يلقيها فى نادى الجامعة بالانجليزية حول موضوع أسماه: ميزان جديد للقيم

«حاولت فيه أن أستنبط من فلسفة د . هـ . لورانس القائلة بالعلاقة الطردية بين نمو العقل والمدنية من ناحية وبين ضمور ملكة الاخصاب الجنسى من ناحية أخرى، نظرية أشمل تربط بين النمو العقلى والمدنى وبين ضمور ملكة الخلق فى كافة نواحيه، ولاسيما الخلق الفنى والخلق الأدبى والخلق الفلسفى بل والابتكار العلمى. ولم يكن هذا الا تعبيرا جديدا عن قضية قديمة هى الدعوة إلى احياء الفطرة والرجوع إلى الطبيعة، واسترداد النظرة الجشتالتية والشعور الجشتالتى بعد أن فتت المدنية الحديثة كليات الوجود إلى جزئيات عقيمة. وقد رتبت على هذا تصور اقانيم جديدة للخير والشر والفضيلة والرذيلة، سميتها «الاخلاق الجديدة» أساسها القرب من والبعد عن كليات الوجود، فالقرب كان عندى هو الخير والبعد كان عندى هو الشر». (المرجع السابق ص ٢٥).

ويواصل لويس عوض كلامه معقبا :

«وسمع طه حسين كل هذا الشطط فى صبر صابر وكان قد تعلم من الانجليزية ما يمكنه من متابعة ما يقال. فلما فرغت رأيته يقول بالفرنسية للأستاذين فيرنيس وسكيف فى قسوة ابوية :

«هؤلاء الشبان يريدون هدم المجتمع». وضحك اساتذتى أما أنا فخجلت، ولكن طه حسين لم يلبث أن طيب خاطرى قائلا : كنا فى سنك نفكر بهذا الاجتراء».

وهذا الكلام يدل على اهتمام مبكر لدى لويس عوض بمشاكل الحياة كما يدل على رغبة ملحة فى تجاوز الواقع واستنباط أقانيم جديدة تعيد للإنسان انسجامه مع نفسه وانسجامه مع الكون كما تكشف فى الوقت ذاته عن رعاية طه حسين للنبوغ ممثلا فى لويس عوض والكشف عن دلالات هذا الموقف من جانب الأستاذ العميد وانعكاساته على تلميذه النجيب، وهى مسألة هامة فى تكوين لويس عوض النفسى والفكرى فى تلك الفترة من حياته.

ويهمنى أن أقول إنه على الرغم من رأى طه حسين فيما قاله لويس عوض فإنه لم يتخل عنه بل دفعه إلى الأمام وحماه من ضغوط كثيرة مارسها أحد أعضاء اللجنة الاستشارية للبعثات بأساليب عديدة ليضيع عليه بعثة كامبريدج مقابل بعثة للحصول على دبلوم من جامعة اكسنتر يعود بعده ليعمل مدرسا بوزارة المعارف (التعليم حاليا) لم يتدخل طه حسين مباشرة فى هذا لكننا نحس أن وجوده على رأس كلية الآدلب كان يزود لويس بطاقة من الصبر والصمود على مقاومة ألا عيب ذلك الموظف. كان اسمه ابراهيم رمزى كتب مسرحية كوميدية واحدة هى «دخول الحمام مش زى خروجه» (يوميات طالب بعثة ـ ص ٣٣).

كان طه حسين يحرص على بسط رعايته لتلاميذه هنا وفى الخارج كما كان يحرص على مد جسور المودة والصداقة بينهم. فحين ذهب لويس عوض فى صحبة استاذه هولواى ليشكر طه حسين على البعثة قبل سفره يصف لويس عوض هذا قائلا :

«فدخلت على طه حسين وأنا أقاوم جلافة الخجل التى ورثتها عن منبتى الريفى. واستفاض معى طه حسين فيما سألقاه فى بلاد الإنجليز من علم وتقاليد اجتماعية ثم قال: ان نزلت باريس فحاول أن تتصل بمحمد مندور وبشعيرة وعلى حافظ ، فهم هناك منذ سنوات طويلة. وبدأ على وجهه شئ من الامتعاض، لا أدرى، لأن أعضاء هذه البعثة المنسية كما كنا نسميها، اطالوا الاقامة فى بلاد الفرنجة نحو ثمانى سنوات، اكثر مما تقتضيه حاجة الدراسة المنتظمة. قال: على كل حال سوف أزور باريس فى الصيف القادم، وآمل أن أراك هناك».

وذهب لويس عوض وزار العميد فى باريس فنصحه بأن يقرأ كتاب«الخصائص» لابن جنى لينتفع به فى بحثه فى تقاليد الشعر الإنجليزى والفرنسى التى كان يدرسها، وهو موقف مغاير لموقف العقاد.

وتكررت هذه اللقاءات المثمرة، كما حدث اللقاء بين لويس عوض ومحمد مندور ايضا ونشأ بينهما نوع من الصداقة العظيمة المثمرة ايضا. بالاضافة إلى ذلك، فإن حماس طه حسين واستجابته لمطالب المبعوثين، كان له دور فى تقوية الاحساس بالانتماء لهذا الوطن العريق.

وفى هذا الصدد يذكر لويس عوض انه احتاج لمبلغ ثلاثين جنيها اضافى لدفع ثمن فواتير مراجع فترجم كتاب «فن الشعر» لهوارس عن اللاتينية وأرسله إلى احمد أمين لنشره فى لجنة التأليف والترجمة والنشر مقابل هذا المبلغ، وإذا بطه حسين يتدخل من تلقاء نفسه لدى البعثات لتنبه على مستر واطسون مدير البعثة التعليمية بلندن ليرسل شيكا بالمبلغ إلى لويس عوض لشراء مراجع على نفقة الدولة.

والأجمل من هذا أنه احتفظ بالكتاب عنده، حتى عاد لويس من الخارج فأقترح عليه أن يتقدم به للحصول على درجة الماجستير من قسم اللغة اليونانية واللاتينية تحت اشرافه. يقول لويس :

«فقبلت وقرأت عليه الكتاب على خمس جلسات وقومت ماأراد أن أقومه فيه، وحذفت منه فصلاً، بناء على توصيته، فصلا عن المجمع اللغوى ونظرية النقاء اللغوى كنت قد حاولت فيه أن أبين أن هوراس

امام المحافظين بين اللاتين يعد ثوريا إذا قيس بسدنة اللغة عندنا. ولم تتم المناقشة لأن استاذ اللاتينية، الدكتور سليم سالم اشتد معه واتهمه بالخروج على النص لأنه ترجم كلمة البسلة «بكلمة الفول » وانه قال «يا آل بيزو، لو انكم شاهدتم «ولم يقل» يا آل بيزو، لو انكم دعيتم لمشاهدة «وهنا صرف لويس عوض نظره عن الموضوع واكتفى بأن معه ماجستير من كامبريدج.

وهذا الفصل الذى حذفه طه حسين يكشف لنا عن انشغال لويس عوض بقضية النقاء اللغوى وما يترتب عليها منذ وقت مبكر، وهو الامر الذى تناوله فى كتابه المصادر «مقدمة فى فقه اللغة العربية».

لكن طه حسين بهذا الاهتمام الذى اعطاه للويس عوض ضرب أروع الأمثلة فى رعايته للنبوغ بطريقة عملية فعالة لا تقف عند تذليل المشاكل بل كان يتابع علميا وينصح ويقترح مما يضيف إلى عمل التلميذ ويوفر عليه الجهد والوقت. وليس هناك تعليل لهذا الموقف الا أن يكون الإيمان بهذا الوطن ممثلا فى ابنائه النابهين.

لم يكتف طه حسين بالتعليم والتوجيه وإنما تقدم حتى كاد أن يتول الأمر بنفسه، وهذا يعد فى نظرى قمة الولاء للوطن ومصالحه العليا. وأنا انتهز الفرصة لأهدى هذه القصة لمن يريدون أن يعرفوا كيف يكون الانتماء للوطن، كما اهديها ايضا لمن يتاجرون بهذه الكلمات دون صدق القول أو صدق الفعل.

وأنا لم أعرض هذه الأمور من أجل هذا الغرض طبعا، وإنما لغرض أهم واسمى وهو أن اصور المناخ الثقافى والإجتماعى والسياسى الذى عاش فيه لويس عوض، وانعكاسات هذا المناخ على فكره وحياته، بل على تكوينه الليبرالى الذى حماه من الانزلاق إلى التطرف.. يمينا أو يسارا.

وباختصار أقول ان غرضى من الحديث ببعض التفصيل عن علاقة لويس عوض بالعمالقة الثلاثة العقاد وسلامة موسى وطه حسين هو البحث عن مراكز الاستقطاب أو بتعبير أبسط، جوانب الجاذبية الشخصية التى كانت تستهويه وتشده بقوة إلى هؤلاء الأقطاب، وما هى دلالة ذلك بالنسبة

لشخصية لويس عوض نفسه. الا يقال فى الامثال: «قل من هو صديقك، اقول لك من أنت».

فنحن نلاحظ مثلا أن هذه العلاقات قامت اساسا على أرضية الكفاح الوطنى بما اكتنفه من مد وجزر فى الفترة ما بين ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢. فنجد لويس عوض فى وقت ما مهموما بمهمة التوفيق بين هؤلاء الثلاثة على المستوى الفكرى ثم فى وقت آخر، وما يمكن أن نسميه مرحلة الفرز والاختيار، نجده يفرق بينهم على المستوى الاجتماعى.

«كانت مشكلتى أن أوفق بين مثالية العقاد الجوانية المتعالية واقانيمه المطلقة الشامخة، وبين مادية سلامة موسى العلمية الباردة، وبين عقلانية طه حسين المتأججة المركبة تركيبا غريبا من قوانين التوازن الكلاسيكى والاستقرار الكلاسيكى وقوانين الثورة على التوازن والاستقرار وكأنها جدلية عظمى متسقة ومضطربة مما ابتكرها فيلسوف مجهول تحول ظله فى منطقة ما بين ديكارت وهيجل». (الحرية ونقد الحرية ص ٢٤).

لكنه وحد بينهم فى الموقف من الدين. فهو يذكر أن سلامة موسى كان دائم الدعوة للإهتمام بدراسة حضارة مصر الفرعونية وكان عنده شموخ القبطى المتمسك بأصلابه الفرعونية حضارة وامجادا». ، الا أنه لا يعتقد «أن سلامة موسى كان مسيحيا الا بالميلاد. فقد كان يضع جميع أديان التوحيد فى سلة واحدة، وكان يتكلم عن الثالوث الأزوريسى كما يتكلم عن الثالوث المسيحى. وكان عاجزا عجزا تاما عن الميتافيزيقا بسبب تكوينه العلمى فكان ينظر إلى كافة الأديان من وثنية وتوحيدية نظره إلى ظواهر أنثروبولوجية».

ويكاد يقول الشئ نفسه عن العقاد وطه حسين :

«وجدت سلامة موسى صريحا فى اشتراكيته صريحا فى زندقته، بينما وجدت العقاد زنديقا يغطى زندقته بمقولاته الفلسفية، فيؤله الشعراء ويسوى بين وحيهم ووحى الأنبياء ويجاهر بعدائه للاشتراكية وبدعوته للفردية. كان العمالقة الثلاثة زنادقة، كل على طريقته الخاصة. كانت زندقة العقاد من منطلق مثالى، وزندقة سلامة موسى من منطلق مادى، اماطه حسين فقد كانت آية زندقتة كتابه «فى الشعر

الجاهلى» الذى قال فيه صراحة ان قصة إبراهيم وإسماعيل وبناء الكعبة ليست لها حقيقة تاريخية بل هى مناقضة للتاريخ. وكان رفضه وليداً للعقلانية والمنهج العلمى»

ويلاحظ هنا أن لويس عوض يستعمل كلمة «زنديق» كنوع من المعارضة الساخرة بقاموس الرجعية الدينية والمتطرفين منهم الذين ارتدوا مسوح كرادلة محاكم التفتيش وراحوا يفتشون فى ضمائر الناس ويوزعون تهم الزندقة والكفر على كل من يخالفهم فى الفكر. لكن لويس عوض وهو على النقيض تماما لا يدين أحدا من هؤلاء الأساتذة الأجلاء وإنما قصد إلى تصوير خروجهم على الفكر المعتاد أو التقليدى بالمصطلحات الشائعة ولذلك عاد إلى توضيح هذه النقطة فقال:

«فإذا كانت كلمة الزندقة جارحة فلنقل أن هؤلاء الثلاثة كان لهم فهم خاص للدين يختلف تماما عن المفهوم العام، فهو كايمان الفلاسفة والعلماء بعد هتك الأقنعة الاجتماعية والفكرية». (أوراق العمر ص ٤٦٤).

ولا نغالى إذا قلنا ان هذا التصوير يصدق علي لويس عوض نفسه فيما يتعلق بالأديان، ولكن المهم في هذا السياق أن نادى المثقفين الكبار لم يكن يعرف للاختلافات الدينية أو التعصب أىَ أثر، بل كان يسوده جو الحرية الفكرية والتحرر العقلى والاستبسال فى سبيل ترسيخ المناهج العلمية والتجريبية فى التربة المصرية. وكان لجو الانفتاح العقلى تأثيره القوى على تكوين لويس عوض الفكرى. فرسخ فى وعيه هذه الليبرالية التى تشربها فى وسطه العائلى فى طفولته وصباه. وغرز فيه روح المحبة والتسامح لكل الشعوب والأجناس، وحماه من التطرف القومى والتعصب الدينى. وكما يقول صديقه الدكتور شكرى محمد عياد :

«لكن بكل تأكيد لويس عوض لم يكن اطلاقا متعصبا. وهو فى رغبته الحميمة فى التواصل تمنى أن تترك مسألة الدين جانبا وليكن لكِل إنسان اعتقاده الخاص وأظن أن هذا فهم راق جدا، وكان ينبغى أن يوافقه الجميع عليه حتى خصومه. لأن هذا شئ بين الإنسان وربه،

فالذى يصلى متظاهرا بالصلاة اسمه منافق عند المسلمين، فما قاله لويس عوض ليس فيه شئ يؤذى احدا»[١٢].

هذه إذن ساحة التوافق والتوفيق بين العمالقة الثلاثة كما صورها لويس عوض وكما انعكست على فكره ووجدانه.

كانت محاولة التوفيق - كما يقول - هى معاناة حياته فى المرحلة الأولى لكن التطورات لسياسية والاجتماعية على أرض الواقع وتبدل المواقع خصوصا بالنسبة للعقاد وطه حسين خفف من وطأة الحيرة عنده، ومكن له من الفصل بينهما على أساس سليم. فكما أسلفنا انتقل العقاد من معسكر الأغلبية الشعبية إلى السعديين وأخذ يكتب القصائد فى مدح الملك وناصب حركات التجديد العداء وأصبح كل همه الهجوم على الشيوعية والشيوعيين - باختصار انتقل ألى معسكر الرجعية فكريًا وسياسيا، وبهذا خرج من دائرة اهتمام لويس عوض وفى الوقت نفسه تقدم طه حسين من بين الصفوة الفكرية إلى خضم العمل بين الجماهير، ووضع نفسه فى جانب المقهورين والمعذبين فى الأرض يعرض قضاياهم ويشير إلى الحلول وحين واتته الفرصة اتخذ أصعب القرارات وواجه أعتى قوى الانتهازية السياسية والرجعية الثقافية لكى يحقق مقولته ويجعل التعليم حقاً لكل المواطنين شأنه شأن الماء والهواء.

فى ظل هذا المناخ القائم مال لويس عوض الى رؤية تجمع بين العدل والحرية وتعطى الجانب الإجتماعى اهتماما خاصا وقد سماها بفلسفة الإشتراكية الديمقراطية .

لقد نما وعيه الاجتماعى بتأثير سلامة موسى وأساتذته الإنجليز الذين كانوا يمدونه بكتب ماركس وانجلن، ثم بدا ميله إلى الإشتراكية يزداد ويتعمق بفعل القراءة المتصلة ومعايشة الأحداث الوطنية والعالمية.

---

(١٢) أوراق عمر لويس عوض بندوة نادى خريجى اللغة الإنجليزية فى ١٩٩٠/١٠/٢١ حيث شارك الدكتور شكرى والدكتور مجدى وهبة والدكتور أحمد عتمان فى الحديث عن لويس عوض وحياته وأفكاره. ونشرت بجريدة «وطنى» فى ١٩٩٠/١٠/٢٨ .

لقد تخرج لويس عوض عام ١٩٣٧، وسافر إلى انجلترا فى اكتوبر من نفس العام، بعد سنة من توقيع معاهدة ١٩٣٦ ـ كان قد تم تجميد حركة الكفاح الوطنى والدستورى التى كان يقودها حزب الوفد منذ ١٩١٩، وكانت المعاهدة اعترافا بالتآكل الإجتماعى الذى أصاب مصر نتيجة الأزمة الإقتصادية العالمية ١٩٣٠، مما أضر ضررا بالغا بالطبقة الوسطى التى كانت العمود الفقرى لحزب الوفد. وقد أدى ذلك إلى سيطرة الاقطاع والرأسمالية على الحزب ووجد أصحاب المصالح منهم فرصتهم فى التحالف مع الرأسمالية العالمية. وأثبت هذا الموقف فشل الفلسفة الديمقراطية الليبرالية وعجزها عن مواجهة الظروف الجديدة.

كذلك كان نشوب الحرب الأسبانية بين الجمهوريين والملكيين مناسبة كشفت خيانة الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية فى أوربا. فقد عرف لويس عوض أن الرأسمالية الإنجليزية والفرنسية والأمريكية ساهمت سراً فى بناء الحزب النازى بملايين الجنيهات لتقيم من المانيا «حاجزا صحيا» يقى غرب أوربا من الشيوعية، كما وجد المثقفين من أبناء جيله فى كمبريدج ولندن والسوربون يتظاهرون تأييدا للجمهوريين الأسبان ويجمعون لهم المال واللبن ومنهم من لبس بدلة القتال.

هذا هو المأزق الذى واجهه لويس عوض أثناء اقامته فى الخارج، فقد كان الديمقراطيون الإشتراكيون فى أوربا أكثر تفاهما مع المانيا النازية منهم مع روسيا الشيوعية. وهنا قالت نفسى : لا ، أى شئ إلا النازية والفاشية (العنقاد / ص ١٨) .

هكذا أصبح الاستقطاب حادا بحيث أصبحت الشيوعية فى جانب والنازية ومعها كل النظم الأخرى تقريبا فى جانب آخر.. ولا مفر من الإختيار إما النازية والفاشية وإما قوى التقدم الإجتماعى. لم يصرح لويس عوض ابدا باعتناقه الماركسية، ولكنه اختار صيغة مخففة هى الإشتراكية الديمقراطية.

أيا كان الأمر ... فقد كان الكارهون للنازية والفاشية .. يتعاطفون مع الشيوعية والاتحاد السوفيتى. ولم يكن لويس عوض ليشذ عن هذا المناخ.

المهم أن لويس عوض مال بشدة إلى اليسار وارتبط بالمثقفين الثوريين كما اهتم بالشعراء الثائرين مثل شيلى الذى ترجم له «بروميثيوس طليقا» والذى لا يفتأ يردد مقولته «تلهبنى شهوة لاصلاح العالم». بل ان لويس عوض يعترف فى بلوتولاند ويقول بضمير الغائب : «فقد انقطع عنه الوحى منذ أن عاد إلى مصر فى الخامسة والعشرين ولو أنه أراد أن يقرض الشعر لما استطاع، فقد أجهز عليه كارل ماركس، ولم يعد يرى من ألوان الحياة الكثيرة ومن ألوان الموت الكثيرة الا لونا واحداً كأنما شب فى الكون حريق هائل. وهو راض بأن يعيش فى هذا الحريق لأن من رأى السلاسل تمزق أجساد العبيد، لا يفكر الا فى الحرية الحمراء. (ص ٢٧)

فى مفترق الطرق :

فى كتابه «المحاورات الجديدة» أطلق لويس عوض على نفسه لقب «المعلم العاشر» ونحن نعرف أن المعلم الأول كان أرسطوأما المعلم لثانى فكان الفارابى واختياره لهذا اللقب يؤكد اعتزازه بدوره التعليمى وبمكانته الفكرية فى آن واحد، رغم أنه لم يقض فى التدريس بالجامعة الا أربعة عشر عاما بين عودته من البعثة فى ١٩٤٠ وطرده منها مع خمسين استاذا آخرين بقرار من مجلس قيادة الثورة فى سبتمبر ١٩٥٤، ضمن حركة التطهير. ولكنه لم يكن استاذا عاديا وإنما كان معلما بمعنى الكلمة: «معلما من ذلك الطراز الذى لا يوجد الا فى عصور الانتقال حيث تسقط الحواجز بين المعرفة والحياة». (مقدمة العنقاء)

كان لويس عوض إثر عودته من انجلترا، متأثرا بمعايشته للمثقفين الثوريين الأوربيين، بل ومنحازا للاشتراكين منهم بصفة خاصة.وكان مولعا بشيلى وشعره الثورى فكيف به وهو فى مجتمع استشرت فيه عوامل «التآكل الإجتماعى» الذى تجلى فى تصدع الفلسفة الديمقراطية الليبرالية التى تبلورت فى دستور ١٩٢٣، مما جعل نظام الحكم المتمثل نظريا فى ذلك الدستور هيكلا باليا يحتاج إلى تجديد.

«وكان لتجميد الحركة الوطنية والدستورية معا بتوقيع معاهدة ١٩٣٦، ثم نشوب الحرب العالمية الثانية اثره فى تعميق التناقضات الإجتماعية داخل المجتمع المصرى وكشفها على السطح فعجل بهذا الاستقطاب الشديد بين اليمين واليسار على حساب الوسط الوفدى. كانت أوضح صور اليمين متمثلة فى جماعة الإخوان المسلمين بينما كانت أوضح صور اليسار متمثلة فى الجماعات الشيوعية المتعددة. وكان التنافس بين الفريقين على أشده لتجنيد الشباب».

فى هذا المناخ العصيب وجد لويس عوض نفسه. وكان بحكم نشأته وثقافته يؤمن بعلاقة الأدب بالأوضاع الاجتماعية كما يومن بأثر العوامل الطبقية فى إنتاج الأدب. وكان يعمد إلى الكشف عن هذه العوامل وأثرها فى النصوص الأدبية، كما يعمد إلى إشاعة هذه المفاهيم فى طلبته أثناد شرحه للنصوص الآدبية. وقد أشار الدكتور مجدى وهبة فى حديثه بالندوة إلى طريقة لويس عوض فقال:

«كان (لويس عوض) يلجأ إلى أطر دلالة خارج النص الأدبى الذى كان يدرسه فإذا كان يقوم بتدريس مسرحية مثلا، تجده يبحث فيها عن الأساطير التى يمكن أن يتكلم عنها من وجهة نظر انثروبولوجية أو انثروبولوجية ثقافية، وإذا كانت قصة نثرية فإنه كان يفسرها تفسيرا نفسيا، واستطاع فى فترة قصيرة من تدريسه لغة أجنبية لطلاب قادمين إلى الجامعة وهم على درجة من البراءة الثقافية، غير متعمقين فى أى من الثقافتين، أن يجد لغة عامة فى خارج النص، واستطاع بذلك أن يثير خيالهم ويلهمهم فى الأدب والنقد».(١٣)

ومن هذا يتضح أن اهتمامه الأول كان بتكوين العقلية الشابة الماثلة أمامه على التفكير الحر. فهو يحاول أن يخرجها من عالم الأدب أو على الأصح من قيود النص الادبى إلى علم الأنثرويولوجيا أو علم النفس أو الادب المقارن، كنوع من الصدمات الكهربائية لخيال الطالب.

---

(١٣) اوراق عمر لويس عوض بندوة نادى خريجى اللغة الانجليزية.

«وهذا ماتؤكده د. لطيفة الزيات فى (أدب ونقد - مايو ١٩٩٠):
كانت بروميثيون طليقا هى نقطة انطلاق لويس عوض لتمجيد الانسان أينما كان يكافح لإرساء ميزان العدل. وكان هذا هو المدخل الذى لايلبث أن يتطرق منه إلى تاريخ الثورة الفرنسية الملهب للمشاعر والخيال، وإلى الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية، مسقطا كل هذا فى نهاية الامر على الاوضاع فى مصر»

هكذا كانت طريقته فى التربية وفى التكوين الثقافى لشخصية الشباب، وكان هذا المنهج كفيل بأن يربط الدارس بالتاريخ الثقافى والاجتماعى للانسان عموما ويساعده على اكتساب الحس التاريخى الذى يجعل منه مثقفا عصريا يتطلع إلى مزيد من التطور الاجتماعي والرقى الحضارى.

ولم يقف جهد لويس عوض عند حدود التعليم داخل حجرة الدراسة بل تعداها إلى ميدان النشاط الطلابى والمنتديات الثقافية فكون جماعة «الجرامفون» وجمع حوله عددا كبيرا من طلاب الآداب، واخذ يقدم لهم الموسيقى الكلاسكية ويتييح لهم فرصة الاستماع والتذوق لفنها الراق. ومن خلال تعريفهم بالموسيقى الكلاسيك جعلهم «يبغضون الدمامة ويحبون الجمال «كان لذلك تأثيره الكبير فى توسيع آفاق الرؤية عندهم بالنسبة لمفهوم الثقافة. فلم تعد الثقافة عندهم مجرد نصوص من الشعر والنثر يقرأونها أو يستظهرونها بل هى أيضا انواع اخرى من الفنون الحية التى تخاطب الحس والوجدان، وتسمو بالروح إلى «فراديس تعانقت فيها عرائس الفكر وعرائس الشعر تحت جناحى الحرية العظيمين».(١٤)

لكنه لم يلبث أن اكتشف أن تلاميذه، ماأن يتحرك فيهم الشوق إلى المعرفة الحرة حتى يتم استدراجهم إلى تلك النوادى الثقافية التى كانت تجرى فيها السياسة وراء واجهة ثقافية. وكانوا، كما يقول فى مقدمة «العنقاء» من أفلت منهم من حبائل الشيوعيين وقع فى براثن الإخوان المسلمين أو غيرهم من النازيين والأنجلو أمريكيين، حيث كانت تكثر الكلاشيهات والشعارات وتصلب الأمخاخ والقلوب» وعندئذ آدرك لويس عوض أنه «لا يملك فلسفة

---

(١٤) مقدمة «العنقاء»

جاهزة يعطيها للجيل الجديد وكل ما يملكه هو بلطة يحطم بها أغلال الفكر واصفاد الشعور، وحين يخرج الأسير إلى العراء يجد نفسه حرا ولكن بغير مأوى وبغير إنتماء فيسهل اصطياده» لكن لويس عوض لم يستسلم لليأس وقرر أن يقوم بعمل ما يعبر عن ايمانه بأن الجامعة يجب أن تكون كما كانت دائما عقل المجتمع وطليعة الشعب.

وحانت الفرصة فى انتخابات اتحاد الطلاب، حين رأى الإخوان المسلمين قد حشدوا قوتهم للسيطرة على الاتحاد، فدعى عشرين طالبا من قيادات الشيوعيين والتقدميين عموما للإجتماع فى بيته، وطلب منهم أن يصفوا خلافاتهم وأن يختاروا من بينهم اثنين أو ثلاثة لتمثيلهم وأن يتكتلوا خلفهم حتى لا تتفتت أصواتهم دون جدوى. وكانت النتيجة فوزا ساحقا للطيفة الزيات وعباس أحمد عن كلية الآداب، ويبدو أن ما حدث فى كلية الآداب تكرر فى باقى كليات الجامعة وهكذا سيطر الشيوعيون والتقدميون على الاتحاد.

وبعد أيام فوجئ الناس فى ١٧ فبراير ١٩٤٦ بظهور منظمة سياسية خطيرة إسمها اللجنة التنفيذية للطلبة والعمال مكونة من ممثلين عن اتحاد الطلبة وممثلين عن نقابات العمال. وقد سيطر عليها الشيوعيون والطليعة الوفدية. ويصف لويس عوض هذه المنظمة بأنها خطيرة لأنها كانت بمثابة زواج رسمى بين المثقفين والعمال. وكانت هذه المحاولة الناجحة هى أهم وآخر عمل سياسى بالنسبة له. ثم اكتشف أن السياسة تحتاج ألى تنازلات لا يقبل بها إنسان مثله يريد ان يحافظ على استقلاله الفكرى، فانصرف كليا إلى التعليم وتزوج فى أغسطس ١٩٤٧ من فتاة فرنسية لا تفهم شيئا فى السياسة ولا تكترث لها.

جامع التناقضات :

منذ أن عاد لويس عوض من بعثته بكمبريدج، شرع يتحدث عن الماركسية باحترام شديد. وكان هذا اسلوبا جديدا على ساحة المثقفين فى مصر. وهو ما يشهد به بعض تلاميذه الآن، وقد اصبحوا من كبار الكتاب والمفكرين. ولنبدأ بما قاله أنيس منصور :

«كانت لنا جمعية اسمها «جمعية الجراموفون» يرأسها د . لويس عوض أما أعضاؤها فهم تلامذة عبدالرحمن بدوى. نصفهم وجوديون ونصفهم شيوعيون. نصفهم عشاق ونصفهم ساسة.

فلما جاء لويس عوض يحدثنا عن الأرض والبيوت والضباب والحقول والتراث والهباب ... والعضلات والامراض والجوع والجنس والتمرد.. وكانت محاضرته عن تاريخ الرغيف فى صناعة التاريخ.. وعن الدين الذى هو سياج اخترعه الاغنياء ليصدوا عنهم اللصوص من الفقراء ومن الذى جعلهم لصوصا. انهم الاغنياء الذين سلبوهم الرغيف. ثم تركوهم يموتون جوعا... لكنهم لن يموتوا... انهم يحطمون السور الوهمى والموت الوهمى ويقتلعون الضمير الخرافى وبدلا من أن يقتلعوا الاغنياء فانهم يحرقون حقولهم ـ أى أموالهم .. عضلاتهم.. ثم يتركونهم بفقرهم الذى لم يكن في حسابهم .. لقد أصبح الفقراء أقوياء وأصبح الأقوياء فقراء مرتين .. من المال ومن القوة.

يا نهار أسود ـ قلتها بصوت مرتفع بعد نهاية المحاضرة. فمن أين جاءنا هذا الرجل. اننا لم نسمع بشئ من ذلك. ولا قرأنا فى كتاب كلمة واحدة مما سمعنا. وتذكرت فورا ما قاله حافظ ابراهيم يصف حريقا مروعا. وما فعلته النيران بالناس .. فى ميت غمر سنة ١٩٠٢ بينما القاهرة تحتفل بزفاف الأمير حيدر رشدى فاضل علي ابنة على فهمى باشا.

سائلوا الليل عنهم والنهارا　　　كيف باتت نساؤهم والعذارى

ويستمر أنيس منصور فى تداعيات الموقف حتى يسرد القصيدة كلها ومن أبياتها:

أين طوفان صاحب الفلك يروى　　　هذه النار؟ فهى تشكو الأوارا

ثم يواصل تعقيبه الرائع قائلا:

«ولم يستطع د. عبدالرحمن بدوى أن يقوم بدور نوح فينقذنا من هذا الطوفان الذى اغرقنى ابتداء من رأسى .. ثم راح ينزل إلى قدمى

.. طوفـان عـجيب يبدأ من فـوق .. وهو يبـدأ من فـوق لاننا كنا نمشي على رؤوسنا .. وإذا بهذه المحـاضـرة قـد عدلتنـى .. وقد تحـيرت أول الأمـر أين رأسـى وأين قـدمـى .. فليس صـحـيـحـا إذن - مـا يقـوله د . بدوى من أن الشيوعيين زملائـى - اتباع التفسير المادى للتاريخ - جهلة أو خونه ... ولاهم حيوانات .. فـالذى تركه لويس عوض فى رأسـى لم أستطع أن أمـحوه .. ولا وجدت سببا لذلك .. لقد كنت واحدا من مائة استـمعوا اليه .. ولكن كـان أثرها فى عقلى مضـروبا فى مـائة. كـانت زلزالا».

واكـتـفى بهـذا القـدر من ذلك الحـديث الممتع الذى نشـره الكاتب الكبيـر الأستـاذ أنيس منصـور فى أخـبار اليـوم (١٩٨٨/١/١٦) يحلل فـيه بمنتـهى الصـدق والوضوح تأثير لويس عوض عليه ويقول انه زلزال. وواضـح من هذا الكلام أن لـويس عـوض كـان يسـتـخـدم المنهج الماركس بمنتـهى الصـراحـة والجسارة. وهذا ما يؤكده المفكر الكبير محمود العالم :

«ولعلى اتذكر عندما أخذت اقترب منه على أرضية قلقة بين الوطنية والاشتراكية فى منتصف الاربعينيات، أخذ يحدثنى عن دراسة انتهى منها فى نقد المنهج المادى الجدلى الماركس وعجبت، فقد كنت أتصور أنه ماركسى. فقد كان ينشر فى ذلك الوقت فى مجلة الكاتب المصرى (٤٦ - ٤٧) التـى كـان يشـرف عليـهـا طه حـسين، مـقـالات عن الأدب الإنجليزى تقوم على تحليل اجتماعى طبقى حاد للأدب تطبيقا للمنهج الماركسى، مستلهما كتابات الناقد الماركسى الإنجليزى كريستوفر كودويل. وفى مقدمة هذه المقالات التى نشرها بعد ذلك فى كتابه «فى الأدب الإنجليزى الحـديث» أدان اشـتـراكيـات البـورجوازية الصـغـيرة الاصلاحية وأدان فكرها ومكرها فى المجال السياسى بوجه خاص. على أنه فى نفس الفـتـرة كـان يكتب روايتـه العنقـاء أو تاريخ حـسن مـفـتـاح (٤٦ - ١٩٤٧) التى يدين فـيـهـا ادانة بالغـة القـسـوة والجـور، الحـركة الشيـوعية المصـرية، متهمـا إياها بالارهاب الدموى. على حين أننا نجد فى «مـذكرات طالب بعثة» التى كتبت عام ١٩٤٢ وفى - مقدمة

ترجمته لقصيدة شيلى «بروميثيوس طليقا» (١٩٤٦) على اختلاف موضوعيهما، توجها رومانطيقيا ثوريا، وتوهجا نضاليا من أجل العدل والحرية والخلاص الإنسانى والتقدم الإجتماعى. كنا نجد فى مقدمة ديوانه الشعرى «بلوتولاند» (١٩٤٧) دعوة راديكالية حادة للقطيعة مع تراث الفصحى من الشعر العربى، وانعطافا نحو التعبير الشعرى العامى. (ابداع مايو ١٩٩١).

لا يستطيع منصف أن يتجاهل هذا التناقض البادى فى كتاباته، خصوصا وأن الواقع لم يسجل ابدا على الشيوعيين أو على أحد منهم جرائم عنف أو قتل باسم المذهب أو النظرية، وكان من الظلم البين أن يختار بطل «العنقاء» شيوعيا، انه قائد شيوعى قام بتدبير انقلاب دموى لكى يستولى على الحكم وبعد قيامه بقتل شخص برئ وتقمص شخصيته، وبعد إعداد خطة الانقلاب وتوزيع الأدوار لتنفيذ الثورة الحمراء التى تغرق البلاد كلها فى الدم تنكشف المؤامرة ولا يجد حسن مفتاح مفرا من الإنتحار.

هذا هو الهيكل العام للقصة، وهو ينسب هذا النوع من العنف للشيوعيين المصريين. فلماذا الشيوعيين بالذات؟ والإجابة فى مقدمة «العنقاء» حيث يقول لويس عوض:

«كانت الأمثلة الحية أمامى كثيرة. كان هناك محمود العيسوى قاتل أحمد ماهر الذى أقام من نفسه قانونا وقاضيا وجلادا. وكان هناك الإخوان المسلمون الذين نشروا الذعر فى الوادى بقنابلهم المبثوثة في كل مكان ودعوا جهارا إلى «الجهاد» بالسلاح. وكان هناك الشيوعيون الذين علمتهم الماركسية أن العنف جائز فى سبيل الإنسان، مع أنهم كانوا فى صميمهم من المثقفين الوادعين الذين لا يستطيعون قتل بعوضة رغم دعاواهم العريضة. فكرت أن اختار لروايتى بطلا من الإخوان المسلمين».

لكنه لم يفعل وهو يشرح أسبابه قائلا:

«لم يكن ممكنا أن أكتب روايتى عن الإخوان المسلمين لسبب بسيط هو أنى رغم معرفتى بفلسفتهم ودعوتهم لم أكن أعرفهم معرفة الحى

للأحياء. لم أخالط أحدا منهم مخالطة شخصية حتى أستطيع أن أعرف كيف يفكرون وكيف يشعرون وكيف يتجادلون وكيف يفرحون وكيف يتألمون وما هو نسيج حياتهم اليومية وماهى مشاكلهم التنظيمية. وفى كل عمل فنى لابد من خامة تستمد من الحياة وترسم على الطبيعة بأدوات الفن المعروفة. وكانت الموديلات أو النماذج أمامى بغزارة بين صفوف الماركسيين الذين كنت أعرف منهم عشرات وعشرات وأخالطهم مخالطة يومية واصطفى منهم الأصدقاء واتابع أولاً بأول مشاكلهم العامة والخاصة. وكان الشيوعيون خامة ممتازة لأن جرثومة العنف لها وجود فى الفكرة الماركسية، لا أقول بالضرورة ولكن بالامكان على أقل تقدير، ثم انهم كانوا يتحركون داخل تنظيمات».

ويضيف لويس عوض مزيدا من التوضيح فيقول انه فى ١١ يوليو ١٩٤٦ قبض صدقى باشا على عشرات من الأحرار، قيل يومئذ مائتين، واتهمهم بأنهم كانوا مشتركين فى مؤامرة شيوعية لقلب نظام الحكم. وكنت أعرف أن هذه كانت أكذوبة كبرى فقد كنت واحدا ممن صدر أمر بالقبض عليهم ولولا وجودى فى فرنسا أثناء عطلة الصيف لقضيت معهم شهرا فى سجن الأجانب.

«ولكن هذه الحملة الإرهابية زودتنى بخامة ثمينة لروايتى. قالت نفسى: فلنتصور فعلا كما زعم صدقى باشا أن الحزب الشيوعى المصرى قد دبر مؤامرة لقلب نظام الحكم. وهنا طرحت هذا السوال هل صدقى باشا هو الذى أجهض هذه المؤامرة؟ وجاء الجواب من اعماقى: كلا إنما اجهضها مدبرها نفسه حسن مفتاح سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعى المصرى. وذلك لكى يؤكد أن العنف لابد أن يأكل أصحابه».

إذن فالضرورات الفنية هى التى دفعت لويس عوض لاختيار بطل شيوعى وأكذوبة صدقى باشا امدته بالإطار أو الحبكة. والأمر كله يكشف عن سطوة الحاسة الفنية والخيال الفنى على عقل المؤلف، وهذا ما دفعه لقبول هذه

المغامرة الفنية الجميلة التى أغضبت كثيرا من أصدقائه ومحبيه فى صفوف الماركسيين المصريين. وأعتقد أن تأجيل نشر هذه القصة كان يرجع فى جانب منه إلى هذا الإنطباع الذى كان يعلم أن الرواية سوف تتركه لدى القراء واعتقد أن هذه الرواية لو نشرت فى أوائل الخمسينيات فى عنفوان الحرب الباردة بين الشرق والغرب لحصلت لصاحبها على جائزة نوبل، لأنها رواية جديرة بكل تقدير على الرغم من كل التحفظات التى ناقشناها. فهى تكشف عن موهبة قوية وخيال خصب وشاعرية فى الإسلوب تجعل منها إحدى الروائع الأدبية فى أدبنا الحديث.

هذا عن القصة، أما موقفه العام من الماركسية، فهى عنده فلسفة كالهيجلية والأفلاطونية، أو الأكوينية :

«أما أنا فقد كنت أعامل الماركسية معاملتى لمذهب فلسفى ونظام اجتماعى نابع من فكر راق ولا يجوز مناقشته إلا على مستوى الفكر الراقى. بل أكثر من هذا فقد كانت في الماركسية جوانب عديدة مقنعة بعد تشذيبها مثل نظريتها القائلة بأن الإقتصاد محرك التاريخ ومثل اصرارها على أهمية المادة فى تكوين الفكر، وقد انقذتنى هذه الفكرة من الخرافة المثالية التى تزعم أن الفكر هو محرك التاريخ، وأن المادة ماهى الا ظل من ظلال الروح المطلق المستتر وراء الأشياء ». (مقدمة العنقاء ص ١٩).

لكن ذلك لم يمنعه من توجيه تحفظات عديدة على النظرية الماركسية ولعل أخطرها قوله: «إن نظرية صراع الطبقات ونظرية صراع الأضداد إذا لم تستكمل داخل اطار أخلاقى أشمل كفيلة بأن تنشر علي الكون والحياة رداءً مأسويا قانيا كذلك الذى صبغ منذ الازل دم هابيل وأنه لا فرق فى النهاية بين الصراع البروليتارى فى ماركس وفكرة الصراع البرجوازى فى داروين حيث بلغة الشاعر تنيسون «الطبيعة حمراء الناب والمخلب».

هذا الإعتراض هو موضوع رواية «العنقاء».

هل يبدو لويس عوض مع الشيوعية وضدها فى أن واحد. أن الأمر يغرى بمزيد من التأمل والدرس. لابد من حل هذا التناقض أو تفسيره على الأقل - والعجيب انه يرد كراهيته للعنف لرواسب مسيحية ترسبت فى أعماقه بفعل

التربية الدينية حين كان يسمع أمه تردد آية المسيح «من لطمك على خدك الأيمن أدرله الأيسر أيضاً» وسوف يبدو هذا تناقضا أيضا فى موقف لويس عوض،الذى يصفه الدكتور مجدى وهبه بعبارة ساخرة

«إن لويس عوض لم يكن مسيحيا مؤمنا ولاكافرا مؤمنا. لقدحاول لويس عوض أن يعثر على مجموعة قيم إيمانية ترضيه نفسيا. لأن نفسية لويس عوض كانت نفسية دينية لكن من غير إله، هذه الدينية كانت تتمثل فى «الراهب» إلى حد ما وهى تعبير عن هذه القومية الخيالية التى ذكرتها (الفرعونية) - (أوراق عمر لويس عوض - وطنى ١٩٩٠/١٠/٢٨).

ولكن المسرحية لا تحصر نفسها فى هذه القومية الخيالية، وإنما تتعداها إلى أبعاد انسانية بالغة السمو عندما تضفى القداسة والعظمة والجلال على تضحيات الأفراد وجهاد المقهورين من أجل التحرر وتحقيق الذات. وهذا ما يوضحه دكتور غالى شكرى فى تحليله المتميز للمسرحية: «هذا جنون. مارتا لا تساوى أبانوفر، فيجيب الراهب ليفتح العيون جيدا: مارتا؟ مارتاروح الاسكندرية وأبا نوفر جسدها، هل فهمت؟ نعطيه الجسد ونسترد الروح «هذا هو جوهر العلاقة بين مصر الثورة ومصر الفكرة. انه «الفداء»الذى قامت به العنقاء ما أرادت لها الحياة أن تبقى، والذى تقوم به حمامة الروح القدس فى رؤيا أبا نوفر وهى تغنى: أنا القربان .. أنا القربان .. الفداء الذى قامت عليه الفكرة المسيحية، يقوم لويس عوض باسترداده إلى حصيلة الفكرة المصرية. فلئن كان المسيح والصليب والروح القدس وبقية العناصر المكونة للهيكل المسيحى قد استعيرت من ايزيس وأوزوريس وحورس والصندوق العائم، فإن الراهب يسترد «مصر الفكرة» من بين مسوحه السوداء والامبراطورية الرومانية لتبقى كما شاء لها المؤلف «عقل العالم وضميره» (الراهب ص ١٢٥).

ليست القومية المصرية فحسب بل الفكرة المصرية هى التى تلح على عقل الكاتب وخياله. وعلى الرغم من أن المسرحية تتخذ من مصر القبطية ومن عصر الشهداء بالذات مادة لها، فإنها لا تقدم رؤية قبطية خالصة. أى أنها لا تقدم

رؤية الكنيسة المصرية الرسمية، بل تجسد رؤية قيادةالمقاومة الشعبية المصرية. تلك القيادة التى يمثلها الراهب أبا نوفر على المستوى العسكرى، ويمثلها الراهب أريوس على المستوى الفكرى وكلاهما مرفوض ومنبوذ من الكنيسة الرسمية التى يرأسها البطريرك. وتجمع هذه القيادة الشعبية بين المسيحيين والوثنيين المصريين جميعا فى صف واحد لقتال روما مما يوكد ما قاله المؤلف فى نبذته التاريخية (ص ١٢٢) : «إن الصراع بين الوثنية والمسيحية فى تلك الفترة لم يكن فى حقيقته الا صراعا بين الإمبراطورية وعبيد الإمبراطورية الرومانية الذين التفوا فى جميع امصارها حول الدين الجديد التفافهم حول لواء ثورى ينسفون به سلطان روما».

ورغم كل ما توصل اليه غالى شكرى فى تحليله المستنير للمسرحية، فانه يعود وينكر على لويس عوض هذا القول على أساس أنه يتناقض مع كل ما جاء فى المسرحية والنبذة التاريخية نفسها ... لأن غالى شكرى لا يرى فى الأديان قوة دفع ثورية أو تقدمية ويقول:

«فالاعتقاد الشائع بأن الأديان جميعها تعبرعن مراحل تقدميه فى تاريخ الإنسان، اعتقاد خاطئ بنى على نظرة سطحية للعلاقة بين الفكر والواقع». (محاورات اليوم السابع ص ٧٩).

واختلافى مع هذا الرأى يقوم على أن لويس عوض لم يتكلم عن الأديان بصورة عامة ولا عن الديانة المسيحية بصورة مطلقة، وإنما ذكر فترة محددة اتحدت فيها نزعة التحرر الوطنى برؤية مسيحية فى لحظة ما فكانت تلك الثورة الشعبية العارمة ضد هيمنة روما وتجبرها. وهذه الرؤية الإنسانية الإيجابية، رغم استنادها إلى خلفية تاريخية معتمدة وعناصر دينية وشعبية ممن سجلوا بطولات رائعة فى تاريخ الشهداء المسيحيين، الا أنها لا تحصر نفسها في معنى عرقى أو قومى أو حتى دينى محدد، وإنما تعتمد رؤية انسانية رحبة تضم كل المناضلين من أجل التحرر والانعتاق وهذا مغزى الثورة المصرية التى كان يقودها الراهب المسيحى أبا نوفر والتى تضم الوثنيين من أبناء مصر جنبا إلى جنب مع المسيحيين. فهى ثورة إنسانية تستلهم أجمل ما فى الدين من قيم تحرض على مقاومة الظلم والاستعباد

وتوحد بين ابناء الشعب الواحد على أساس الوطنية لا على أساس الدين أو الجنس وعلى هذا فهى رؤية عصرية وتقدمية فى آن واحد، كفيلة بأن تلهم المصريين كما تلهم السوريين وتلهم المسيحيين كما تلهم المسلمين سواء بسواء. وأما أن يقال أنها رؤية مثالية أو رومانسية فهكذا كانت أحلام كبار المفكرين والشعراء أن يحلم الإنسان أو يستلهم عصور التضحية والفداء لكى تعود الإنسانية إلى الوئام والحب المفتقد.

قال الضابط المصرى أبيب فى المسرحية عن بطلها أبانوفر: «لا. هو أعطى الجسد لنسترد الروح، ليبقى الحب على وجه الأرض، ليمشى الحب بين الناس. مارتا عرفت مالم يعرفه الراهب».

ولعل فى تحليل غالى شكرى ما يزيد الأمر وضوحاً: الراهب قضية فكرية صاغها المؤلف من التفاعل الجدلى العميق بين مصر الثورة ومصر الفكرة، وما تولد عن هذا التفاعل من «الفداء» الذى يصوغه لويس عوض جوهرا لنظرية الخلود التى يقدمها فى هذا لاطار الدرامى. فهو لم يعد يرى الفكرة المصرية قضية قومية، وإنما يرى مصر الفكرة التى ستظل أبدا الدهر عقل العالم وضميره. ولا تنبع مثالية هذه الفلسفة لمجرد اتخاذها الخلود محورا أساسيا لحضارة الإنسان الفكرية، وإنما لأتخاذها من الفكرة أساسا للحضارة الإنسانية». (محاورات اليوم السابع / ص ٧٧).

ورغم ما فى هذه الفكرة المصرية من معانى إنسانية محببة تربط بين عقل العالم وضميره وبين الخلود الا أن الدكتور غالى يرى أنهامتخلفة من الناحية الإجتماعية والسياسية، ويقول: «والراهب، من هذه الزاوية، تتخلف كثيرا عن اللحاق بتطورنا القومى لسببين : أولهما وقوفها عند حدود مرحلة تاريخية متخلفة، كانت الفكرة بالنسبة لها تمثل مرحلة تقدمية فى تاريخنا القومى، وبالتالى فهى تجمد كفاحنا الوطنى فى قوقعة حتمية الزوال».

وهذا كلام غير معقول ولو طبقناه على مسرحيات شكسبير التاريخية لخرجنا بنفس النتيجة طبعا. ولعل مبرره الوحيد أن الدكتور غالى شكرى قد كتبه فى عام ١٩٦٢ فى وقت رواج فكرة القومية العربية وتصاعد نغمتها.

والحقيقة أننى ركزت على دراسة غالى شكرى لأنه كان موضوعيا إلى حد بعيد فى تحليله للراهب والعنقاء الا أن هذا الاستنتاج الأخير هو الذى يستوقفنا فهو كاتب ماركسى قومى يؤمن بالقومية العربية، وعلى ما فى هذا الموقف الذى يجمع بين الماركسية والقومية من تناقض، فهناك التناقض الأكبر الذى يجد فى كفاح الفيتناميين الهاما للكفاح ضد الامبريالية والاستعمار ولا يجد هذا الالهام نفسه فى كفاح الأقباط المصريين ضد روما وبيزنطة والذين يتغنون بتضحيات الرهبان البوزيين واحتجاجهم على طغيان أمريكا وحربها، ينتقدون لويس عوض لأنه يستوحى تاريخه ويتغنى بأبطاله، وكأن الراهب البوذى أعلى مرتبة من الراهب القبطى. طبعا لم يصل غالى شكرى إلى هذا الحد لأنه كان من أكثر نقاد لويس عوض اعتدالا لكن هناك الآخرين الذين عنيتهم بكلامى السابق من المتعصبين الدينيين ومن المتشنجيين القوميين الذين لا يرون طريقا لازالة التناقض بين الوطنية والقومية الا بنفى مصر اسما ورسما ومعنى من كل إبداع فكرى وفنى.

وهنا لابد أن نتساءل: أين يوجد التناقض الحقيقى؟ هل التناقض قاصر على لويس عوض أم أن نقاده هم أكثر تناقضا؟ ربما يكون التناقض الحقيقى فى ظروف عصر متغير وأوضاع اجتماعية وسياسية متقلبة.

وقد حاول لويس عوض أن يفسر هذا الأمر فقال:

«ما دمنا نستخدم لغة الجديد ولغة اليسار فلنقل إذن إنى اختار وإنى التزم بشئ واحد هو مركب الموضوع. وليس مركب الموضوع هو نقيض الموضوع. ولكنه حد ثالث يأتى بعد الموضوع ونقيض الموضوع. وتكتمل به الدائرة الجدلية. أنا إذن لست مذبذبا بين اليمين واليسار ولكنى جامع النقيضين في مركب واحد، وهذا المركب ان شئت أن تعرف موضعه فهو جديد الجديد وهو على يسار اليسار. ولقد قلنا ان الدائرة الجدلية ستجعل من هذا اليسار يمينا في قابل الأيام. فما الذى يعصمنا من شر اليسار المتحجر الا أن يخرج منه يسار اليسار أو نقيض النقيض».

(لمصر والحرية ص ٥١ تحت عنوان «الإنسانية الجديدة)

فهل تكمن المشكلة فى تناقض لويس عوض أم فى تحجر ناقديه؟ وبعبارة أخرى أقول: هل التناقض موجود حقيقة عند لويس عوض أم عندنا نحن نتيجة جمودنا وتحجرنا وتشبسنا بقيم ثابتة أو مفاهيم قاصرة متخلفة عن روح العصر؟ أليس ما يقوله لويس عوض هنا صحيح ومن صلب منهج الديالكتيك أو الجدلية التاريخية؟

على أى حال، فقد تحققت نبوءة لويس عوض وخرج من صفوف اليسار المتحجر يسار اليسار أو نقيض النقيض، فهاهو الأستاذ محمود العالم يقدم تحليلا جديدا يحل التناقض ويجمع الثنائيات في فكر لويس عوض ورؤيته الفنية حيث يقول:

«هذه الرؤية هى وحدة الثقافة الإنسانية عنده، وفى تقديرى أن هذه الوحدة لا تنبثق فحسب من الطابع العقلانى التنويري العام لمنهج لويس عوض الفكرى، وإنما تنبثق من رؤية أشمل وأعمق أكادأقول أنها رؤية كونية دينية إنسانية شاملة، رؤية لوحدة وجود يتناسخ فيها ويمتزج، الحس الدينى المثالى بالخبرة البشرية الموضوعية بالمنهج العقلانى امتزاجا حميما. هذا في تقديرى هو الجذر العميق لمنجزاته الفكرية والثقافية والإبداعية عامة، ولعلنا نجد هذه الرؤية الكونية الدينية العقلانية البشرية فى بعض كتابات سلامة موسى وخاصة الأخيرة منها» (ابداع/ مايو ٨٩١) فوحدة الثقافة الإنسانية هى القاعدة الأصلية للمساواة بين البشر، وهى المصدر الأول لدعوة الإشتراكية العالمية والاشتراكية الإنسانية. فالاشتراكية السليمة عند لويس عوض هى التى «تعترف بالفلسفات المثالية والفلسفات المادية والفلسفات الجماعية، تعترف بالمدارس الكلاسيكية والاوغسطية، والرومانسية والرمزية، والواقعية وما فوق الواقعية، تعترف بمدارس العقل والعاطفة والخيال. تعترف بكل ما فى التراث الإنسانى من متناقضات، لأنها ترى أن نمو الحياة لا يكون الا بحل هذه المتناقضات وتذويبها فى وحدة منسجمة أرقى من مكوناتها الجوهرية. وهى ترى أن نقطة الابتداء لحل متناقضات الحياة هو الإعتراف بوجودها أولا

تمهيدا لتذويبها ثم حلها. وهى ترى أن عدم الاعتراف بها هو بمثابة الإنكار الأعظم لها والإنكار الأعظم لا يؤدى الا إلى الأزمة المستحكمة».

ثم يستدرك موضحا فيقول :

«وإذا كانت الإشتراكية السليمة تقوم على الإعتراف الأعظم بالتراث الإنسانى كله، فليس معنى هذا قبولها للتراث الإنسانى كله. فهى تعلم أن كثيرا من مذاهب الفكر والفن والأدب فكر متأزم وفن متأزم وأدب متأزم، فهو يرى نفسه ولا يرى الا نفسه، وهو يبنى نفسه ويحطم كل ما عداه. الاشتراكية السليمة تعترف بكل هذه المدارس من حيث هى نقد للحياة، ولكنها ترفضها ولاتقبلها بالضرورة من حيث هى منهج للحياة لأنها لا تقدم الا حلول جزئية للموقف الإنسانى».

وهنا نعود للأستاذ محمود أمين العالم لنقرأ خلاصة رأيه حيث يقول:

«وقد أرى فى مفهوم الاعتراف الأعظم هذا عند لويس عوض جذرا من التسامح المسيحى الذى يغذى الرؤية التوحيدية المتوازنة الشاملة التى تتعارض مع الرؤية الصراعية الاستبعادية التمايزية التجزيئية ...

«وفى تقديرى أن هذه الرؤية التوحيدية الوجودية الإنسانية الشاملة وراء مختلف دراساته ومنجزاته الفكرية والثقافية والأدبية واللغوية، ومواقفه السلوكية كذلك. ولهذا فان الكشف عما بين العناصر المختلفة والمتناقضة والمتباعدة من تداخل وتشابك ووحدة، يكاد أن يشكل جوهر منهجية لويس عوض المعرفية فى مختلف دراساته ومنجزاته كما سبق أن أشرنا، وإن تكن تتجسد بشكل بارز خاص فى نقده الأدبى وفى نقده للشعر بوجه أخص، ولعل هذه المنهجية هى التى دعت د. محمد مندور إلى وصف منهج لويس عوض بالمنهج التفسيرى، وقد تبعه فى ذلك بقية النقاد». (مجلة ابداع/ مايو٩١).

ويقترب من هذه الرؤية قول الدكتور مجدى وهبة عن لويس عوض أنه «ربما بسبب تعليمه فى كبريدج واحتكاكه بمثقفى الحرب

الاسبانية، وبهذا النوع من الاشتراكية الإنسانية الدولية الرؤية، كان يتجه أو يحاول العثور على العناصر المشتركة فى القيم الأوربية الموجودة فى العالم كله. وهذا ما جعله يتجه نحو النقد والتدريس أكثر من الإبداع «لكن دكتور مجدى لا يلبث ان يردنا مرة أخرى إلى حديث التناقض بقوله :

«ان الانتقال من هذه العالمية في الرؤية ومحاولة مواكبة عالمية خيالية أدت إلى رد فعل انعكاسى فى نفس لويس عوض .. أى إلى التطرف فى عالم خيالى هو القومية المصرية المحدودة «الفرعونية» وهنا ظهر التناقض فى شخصية لويس عوض وهو تناقض مثمر . فإن الانفصام فى الرؤية جعله ناقداً يستطيع ان يرى جانبى المشكلة».

ويستوقفنا هنا حديث الدكتور مجدى عن «الانتقال من عالمية خيالية إلى قومية خيالية» والانتقال هنا بمعنى الارتداد أو الهجر أى التخلى عن هذه العالمية والانحسار فى قوقعة الفكر القومى المغلق . هذا لم يحدث للويس عوض حتى آخر لحظة فى حياته وحتى آخر كتاب نشره وهو «داسات فى الحضارة» حيث يؤكد على هذه الرؤية الكونية الإنسانية التى سبق الحديث عنها . فلا تناقض ولا انتكاس وإنما رؤية إنسانية شاملة توحد بين الخاص والعام . والخاص فى هذه الرؤية ان تكون مصر عقل العالم وضميره كما كانت ذات يوم . ولو جردنا فكر لويس عوض وفنه من هذا الحلم الجميل أو الانتماء الحميم للوطن الأم لفقد قاعدة انطلاقه الصحيحة وراح يسبح فى فراغ لا نهائى . ان نفى مصر أو اخراجها من بؤرة هذه الرؤية هو الذي يفقد لويس عوض مصداقيته ويفقد هذه الرؤية واقعيتها ويحيلها جميعا إلى وهم أو خيال .

ولهذا فاننى اعترض بشدة على كل من يظن ان نفى مصر كوطن أو تغييبها كهوية وانتماء صريح وواضح وحذفها من هذه المعادلة أو الرؤية يمكن أن يضيف شيئا للثقافة العربية أو القومية العربية . فبدون الإرتكاز على مصر ثقافياً وحضاريا وسياسيا ، وهو مرتكز ثابت كمحصلة لتاريخ طويل ، فسوف تكون التجزيئية والانقسام ويفقد أى مشروع تحررى وتنموى

محور ارتكازه الأساسى وتستمر دورة الفوضى والضياع فى هذه المنطقة والتى هى قلب العالم .

وإذا كان لويس عوض قد جمع فى رؤيته بين النقيضين ، الإنسانية الكونية والقومية المحدودة ، الا يعنى هذا انه يسعى لتحقيق الجديد الحقيقى الذى قال عنه وهو مركب الموضوع ، والذى شرحه قائلا «وليس مركب الموضوع هو نقيض الموضوع، ولكنه حد ثالث يأتى بعد الموضوع ونقيض الموضوع ، وتكتمل به الدائرة الجدلية» .

انها رؤية تعتمد فى تحقيقها على الحب والتضحية والفداء ، وتتجاوز الحواجز القومية والمذهبية وترفض نزعات التفوق والاستعلاء العنصرى والديني، فهى تتوخى الاعتدال أو الحد الوسط ولعل هذا التوصيف الدقيق لرؤية لويس عوض نجده فيما كتبه صديقه الدكتور شكرى محمد عياد فى (الهلال ـ اكتوبر ١٩٩٠) حيث يقول :

«أما اذا أردنا أن نضع آراء لويس عوض فى سياق الفكر العربى فأول ما يخطر ببالنا هو قربها الواضح من «تعادلية» الحكيم بل من تلك «الوسطية» أو «التوفيقية» التى يراها الكثيرون سمة مميزة ، ان لم يكن السمة الأساسية ، للفكر العربي الاسلامى ... ولسنا نتوقع من هؤلاء أن يعدوا لويس عوض بين المفكرين الاسلاميين (ولو انها فى نظرنا قضية معقولة جدا) ولكننا نطلب منهم فقط أن ينصفوا الرجل، وأن يقروا بأن أعماله النقدية تقع فى منطقة القلب من ثقافتنا العربية الواحدة، ولهم أن يصفوا هذه الثقافة بما يشاءون من الصفات»

فأين نحن الان مما قاله أنيس منصور عن لويس عوض الماركسى الذى زلزل كيانه وعقله فى حديثه عن «تاريخ الرغيف فى صنع التاريخ»؟ هل تغير لويس عوض أو غير منهجه وأفكاره كثيرا حتى بات البعض يردد أنه بدأ راديكاليا وانتهى اصلاحيا على عكس مندور الذى بدأ اصلاحيا وانتهى راديكاليا ـ هذا الأمر الذى يناقشه الدكتور جابر عصفور فى (الهلال/ اكتوبر ١٩٩٠) ويرد ردا مقنعا فيقول:

«فكلاهما لم يكن ماركسيا بالمعنى الدقيق (أو العلمى) فى مرحلة من مراحل كتاباته. وكلاهما كان راديكاليا بالمعنى الذى لا يتطابق مع الماركسية بالضرورة. كلاهما كان ـ وظل يحسب نفسه على اليسار بمعناه الذى تلخصه تركيبة «الديمقراطية الإجتماعية» التى لم يتخل عنها مندور جذريا منذ بداية كتاباته عام ١٩٣٩ إلى أن توفى فى مايو ١٩٦٥. والذى تلخصه تركيبة «الإشتراكية الديمقراطية» التى ظل لويس عوض يعزف تنويعاتها الفكرية منذ عودته من انجلترا ١٩٤٠ إلى آخر كتاباته عام ١٩٩٠ ـ وكلاهما ظل مؤمنا بالصلة بين الأدب والمجتمع، حتى عندما كان لويس عوض يلح فى الإشتراكية والأدب على أن يستبدل بالمجتمع الحياة بدعوى أن الحياة شئ أعم من المجتمع وشامل له وذلك فهم ما كان مندور ينكره».

وبعد هذه المناقشة المستفيضة حول لويس عوض وأفكاره أقول كانت حياة الرجل مليئة بالخصب والعطاء. كان مثيرا لحب الاستطلاع، مثيراً للأفكار الجريئة والتناقضات لامن أجل المخالفة أو التناقض بل من أجل اثارة حركة الفكر. وهذا ما جعله ـ على حد تعبير مجدى وهبة ـ الشريك المخالف فى الثقافة المصرية.

كان الجدال حول أفكاره غاضبا عنيفا فى حياته، تغلب عليه الانفعالات الهائجة والسهام الطائشة ـ وقد حان الوقت لكى يأخذ هذا الجدال موقع الحوار المتحضر الذى يعتمد الاسلوب العلمى والموضوعى. ويمكننى أن أقول الآن أن هذا الحوار قد بدأ فعلا وهذه ديباجته.

ثورة الأدب الجديد ..

١) الأدب فى سبيل الحياة.

٢) المكارثية والأدب.

٣) مناقشة عقلانية حول الأدب الاشتراكى.

ثورة الأدب الجديد

في سنة ١٩٥٣ قررت الثورة أن تؤسس لنفسها جريدة باسم «الجمهورية» لكى تعتمد عليها فى نشر مبادئها ولا تعتمد على الصحف القائمة التى يسيطر عليها رجال العهد البائد. واسندت رئاسة تحرير هذه الجريدة للأستاذ حسين فهمي، الذى اتصل بالدكتور لويس عوض دون سابق معرفة وأقنعه بالاشراف على الصفحة الأدبية.

وبدأ العمل التحضيرى خلال شهرى أكتوبر ونوفمبر حتى صدرت الجمهورية في يوم الإثنين ٧ ديسمبر ١٩٥٣م. ورفع لويس عوض شعار «الأدب فى سبيل الحياة» بمثابة برنامج عمل. وفى شهر واحد، فجر لويس عوض أكثر من معركة «فجر معركة الأدب للأدب» مع طه حسين والعقاد، و «الأدب للحياة» ثم الأدب للمجتمع» من جانب محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس.

كذلك فجر لويس عوض معركة أخرى حول حكم الشعب وحكم النخبة مع الدكتورة سهير القلماوى حين كتب عن «الشرارة الأول» حول حكومة الأصفياء .. وقد توالت مقالاته حول هذا الموضوع بحرارة وعنف عبرت عن مخاوفه الشديدة من الانتهازية الطبقية والنزوات الديكتاتورية التى كانت تطل من سطور بعض المقالات.

وكان آخر مقال في هذه المعركة عنوانه «الشعب .. ثم الشعب .. ثم الشعب» فى ١٢ مارس سنة ١٩٥٤ .. فكانت هذه المعركة بمثابة المقدمة الصحيحة لمقالاته الأربع عن «دستور الشعب» التى نشرها أبان أزمة مارس ١٩٥٤ وانتهى فيها إلى مطالبة قادة الثورة بأن يخلعوا الكاكى وينزلوا إلى الشارع لا بوصفهم قادة عسكريين ولكن بوصفهم زعماء شعبيين.

فإذا نظرنا إلى كل هذا فى سياقه الزمنى الصحيح، جاز لنا أن نقول ان لويس عوض أشعل ثورة الآدب الجديد التى امتدت إشعاعاتها فى عدة اتجاهات فشملت قضايا الحرية جميعا : حرية الوطن وحرية المواطن من الناحية السياسية والاقتصادية والإجتماعية .. كما نرى فى الصفحات التالية.

١ـ الأدب فى سبيل الحياة :

وصدر العدد الأول من جريدة الجمهورية يوم الإثنين ٧ ديسمبر ١٩٥٣م.

وتحت شعار «الأدب فى سبيل الحياة» كتب لويس عوض مقاله الأول في شكل بيان ثورى بعنوان «هذه الصفحة .. ! «ينعى فيها نهاية الأدب القديم وبداية الأدب الجديد بقوله:

«انتهى الأدب الأنانى .. انتهى الأدب الذى يعبد نفسه ويزعم للناس أنه يعبد فنه. وإذا لم يكن قد انتهى فسوف نعمل على انهائه. فنحن على أعتاب عصر جديد ونحن نكتب الأدب في سبيل الحياة الجديدة.

نعم الحياة الجديدة. فلقد ورد فى الأساطير أن العنقاء تحرق نفسهاكل مائة عام كلما ادركتها الشيخوخة لتخرج من رمادها العنقاء الجديدة. ومصر هى العنقاء الجديدة. والعنقاء لا تموت. لهذا نكتب الأدب في سبيل الحياة الجديدة. ومن يكتب الأدب فى سبيل الحياة الجديدة فهو ملتزم»

لكن بماذا يلتزم؟

ثم يجيب فيقول :

«نحن نلتزم بالواقع وبالخيال . وبالجديد وبالقديم .. بكل هذا بأكثر منه نحن نلتزم بالحياة. ففى الحياة يتداخل الواقع والخيال والجديد والقديم. فى الحياة الناضجة المكتملة يتداخل ألف شريان وشريان».

ومن هذه العبارات نعرف أن دعوة لويس عوض لا تضع قيدا ولاتفرض شكلا أو نمطاً وانما هى دعوة مفتوحة للإبداع الحر .. وهذا ما يؤكده بعد ذلك حين يقول :

«نحن واقعيون نحن رومانتيكيون. نحن مجددون. نحن كلاسيكيون. فمن يعيش فى الواقع بلا مثال يملأ قلبه بالاحترام ليس انسانا بل دودة من دنى الدود. ومن يعتبر الخيال بعيدا عن الواقع مخبول يمشى على فرش من سحاب. ومن ليس له قديم ليس له جديد. ومن عبد الماضى وحده فهو جيفة يمشى بين الأنام»...

ثم يشدد على قيمة الحرية والالتزام بها:

«نلتزم بالحرية فهى للأدب الحى بمثابة الشمس والهواء. وهذه الحرية هى الرئة التى سيتنفس بها الكتاب الأحرار».

ثم يوضح أن الحرية نقيض الفوضى بقوله:

«وليست الحرية عندنا هى أن نقول ما نقول، أو نعتقد ما نعتقد وإنما الحرية عندنا أن تكون وفيا لذات الحق كما تراه بعد طول دراسة أو طول تأمل ولكننا نمقت الفوضى وعندنا أن الفوضوى امامخرب أو أجير».

ويزداد معنى الإلتزام وضوحا حين يقول:

نلتزم بالمبادئ الإنسانية العليا أنى كان مصدرها: من الشرق أو من الغرب. فنعرض عليك الوانا من الفكر وألوانا من الفن جاءت من كل بقاع الأرض ومن كل حقبة من الزمن. وفوق هذا نلتزم بمصر».

هذا هو البيان الأول الذى أشعل به لويس عوض معاركه الثورية فى ميدان الأدب. وان شئنا تحديداً لمضمون هذا البيان فنقول أنه دعوة تهيب بكل أديب لكى يمارس تجربة الإبداع الحردون خوف من حاكم أو رقيب. فلا رقيب عليه الا ضميره الذى يلتزم بالحق كما يراه ويدافع عنه بشجاعة حتى تتأكد الحرية.. للفرد وللوطن. والالتزام بمصر الوطن بحريتها واستقلالها لا يجادل فيه أحد ولا يقيد حق أحد خصوصا وأنه ليس دعوة شوفونية ضيقة وإنما دعوة رحبة مفتوحة على آفاق الفكر شرقا وغربا انطلاقا من الإيمان بالمبادئ الإنسانية العليا أنى كان مصدرها.

...

دور الكاتب الحر .

وفى اليوم التالى كتب لويس عوض مقالا عنوانه «الكاتب المصرى .. أقدم الثوار» دفاعا عن كتاب مصر الأحرار بدأه بقوله:

هذه تحية «الجمهورية إلى كتاب مصر، تسوقها اليهم وهى في مستهلها. فلقد عودنا كتاب الاستعمار أن يحطوا من شأن الكاتب المصرى فينفوا عنه شجاعة الرأى ويصفوه بالنفاق وممالأة السلطان. وما هذه الحملة بقاصرة على الأديب المصرى أو المفكر المصرى، فهى جزء من حملة أكبر مدى وأبعد هدفا، حملة ترمى إلى وصم الشعب المصرى باجمعه بأنه شعب ذليل سهل القياد».

وردا على هذه الحملة يعلن لويس عوض «أن الشعب المصرى شعب حر.. سليم فى جوهره .. وان الأديب المصرى أديب حر سليم فى جوهره» ودلل على ذلك بقصة «ابو وير» الذى يسميه لويس عوض «أبو الكتاب الأحرار».

وقد ورد ذكره فى بردية لا يدن التى نشرها جاردنر فى لا يبزج عام ١٩٠٩ تحت عنوان «حكيم مصرى يؤنب» وفى هذا النص يقوم «أبو وير» بتأنيب ملك مصر قائلا:

«الحرب دائرة فى البلاد. النهر ماؤه دماء والوباء عم البلاد. الصحراء أكلت الوادى الأخضر والاقاليم أرض خراب، والاجنبى قد دخل مصر. قمح مصر غدا نهبا مشاعا، والتماسيح تخمت بالبشر فالناس يلقون بأنفسهم بين فكاكها طائعين. بناةالأهرام قد صاروا اجراء، الفقراء يجأرون بالشكوى قائلين (ما أفظع الحال ! فما العمل؟) بل ان ماشية الوادى لتنوح على مآله».

«تذكر أن تلتزم بالقوانين. تذكران تضبط المواعيد! نذكر أن تذبح العجول وأن تقدم الأوز قربانا على النار»..

ويعلق لويس عوض على هذا بقوله:

وهكذا نجد أن الكاتب «أبو وير» صاحب أقدم احتجاج عرفه التاريخ.. فهو لا يكتفى بعرض قضية الشعب على الملك بل يطالبه بأن يحترم قوانين البلاد وأن يخشى غضب الآلهة. وهو لا يكتفى بعرض

صور البؤس الناطق عليه بل يعيِّر الملك حين يوازن بين عصره الفاسد وعصور اسلافه الزاهدين وذلك فى قوله:

«أيام الخير هى الأيام التى تمتلئ فيها شباك السماكين، وتقوى فيها الداوجن بعد هزال، وتبنى فيها سواعد الناس الأهرام. أيام العزهى الأيام التى تحفر فيها الينابيع وتستصلح الطرقات ويقف فيها حكام المناطق فلا يرون الا فرحا فى مناطقهم. وحين ينعم كل إنسان بفراش ظليل فيأمن من الحاجة وترضى نفسه. أيام الخير هى أيام أن يكتسى رأس العام الجديد بأجمل الكتان»..

ثم يعود لويس عوض لاستكمال تعليقه فيقول :

«نحن إذن بازاء كاتب حر من الطراز الأول يعنف الملك ويشرح له أصول الحكم وهى احترام القانون ومخافة الله بل نحن إذن بازاء مصلح اجتماعى يرسم برنامجا عمليا للفرعون مطلق اليد فى العباد لينتشل مصر من وهدتها».

ان تنقيب لويس عوض عن هذا النموذج الفذ فى تراث مصر وتقديمه على صفحة «الجمهورية» فى تلك الفترة يدل دلالة قاطعة على وعى لويس عوض وصدق التزامه بدعوته وشجاعته. فهذا النموذج يؤصل مسار الحرية فى تاريخنا ويحدد علاقة الكاتب بالسلطة ومسئوليته فى ترشيد الحاكم ومواجهته مهما كلفه ذلك من العنت والتضحيات.

...

هل للأدب الجديد نموذج محدد أو نمط جاهز؟

لم يطرح لويس عوض هذا السؤال مباشرة ولكننا نجد الإجابة عليه فى مقاله «الأدب الجديد» (الجمهورية ١٦ ديسمبر ١٩٥٣) حين تحدث عن هدم القديم وبناء الجديد وأكد أن عملية البناء يجب أن تسير جنبا إلى جنب مع عملية الهدم.

«نحن لا ننتظر حتى نزيل البناء القديم المتآكل باكمله لنضع الأساس الجديد و الإ طال انتظارنا .. ومن ينتظر (ذلك) كاتب مرتجل

لا يعرف كيف يكون الأساس الجديد، ومفكر ضحل ليس فى رأسه تصميم جديد، بل إنسان شيطانى يجد اللذة فى التحطيم، ديدنه الهدم للهدم لا الهدم للبناء».

ثم يحذر من الإرتجال بقوله :

«أما نحن فلا نضع الأساس الجديد شبرا شبرا مرتجلين البناء بما توحى به الساعة أو ضرورات الظروف. كلا. نحن نعرف التصميم ولما نبدأ البناء ففى اذهاننا طراز كامل للمعبد الجديد معبد الفن».

لكنه سرعان ما يتنبه إلى ما يعنيه هذا القول من تقييد لحرية الإبداع والتجريب فى الشكل فيقول :

«ولسنا نزعم أن رؤوسنا تحمل جميع التفاصيل، فإن كانت كذلك فقد وجب الخوف منا، بل وجب الفرار منا. فمن جاء بتصميم كاملة تفاصيله فهو اما نبى مرسل أو طاغية من طغاة الفكر يفرض نظاما كاملا فى رأسه على الناس دون استشارة الناس. ومن كان كذلك كان كالبانى بمفرده، ومن كان كذلك اتركوه وشأنه. واتركوه يسبح فى ملكوت أوهامه فليس فى الحياة من يبنى وحده».

«أما نحن فلا نعرف الا التصميم العام. استغفر الله، بل نحن لا نعرف الا الطراز، أما التصميم المفصل فيشترك فى وضعه أدباء الجيل الجديد.. أما البناء فسيشترك فى اقامته أدباء الجيل الجديد، الكتاب منهم والقارئون».

ويختم كلامه مؤكدا أن الفن من كليات الوجود خليق بأن يقام له معبد شاهق جميل لأن الله جميل .. معبد للحب لأن الله محب وحبيب معبد يدخله كل انسان لأن الله سوى بين الناس حين سواهم. معبد للسلام وللحرية.. معبد تقدس فيه الإنسانية لا الانسان».

هذه العبارات الشعرية المرسلة لا تحدد شيئا حقا ولكنها تؤكد على اصرار لويس عوض على حرية التعبير وأن دعوته لهجر الأشكال القديمة فى الشعر خصوصا لا تعنى أن لديه شكلا محددا يريد أن يفرضه.. وإذا تذكرنا

هنا ما قاله وما كتبه فى ديوان، «بلوتولاند» فيجب أن نتذكر أيضا أنه سماها تجارب جديدة .. أى محاولات لاكتشاف طرق للخروج من الأشكال الأدبية العتيقة التى لم تعد تلائم هذا العهد الثورى الجديد.

الأدب الشعبى :

لقد أخذت المعركة بعدا جديدا بدخول الدكتور عبدالحميد يونس إلى ساحتها، إذ اتجه فى مقاله «نحو أدب جديد» بالجمهورية (١٣ ديسمبر ١٩٥٣) إلى البحث فى جذور المشكلة، ورأى أن محنة الأدب تتمثل أسبابها الحقيقية فى إهمال تراث الأدب العامى أو الأدب الشعبى المصرى وقصر الإحتفال على أدب الفصحى بما فيه أدب الاجراء من المداحين والهجائيين.

وفى تشخيصه لأعراض الأزمة يقول عبد الحميد يونس :

«نحن نعترف بالأساس الطبقى للغة عندما نقسمها إلى لهجتين: لهجة فصحى ولهجة عامية. والأساس الطبقى لانقسام اللغة صحيح لا جدال فيه باعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية. ولكن الخطأ فى هذه الاثنية بالذات، فإن الطبقات العليا فى المجتمع لا تتحدث الفصحى. ومعنى هذا أن واقع الحياة ينكر هذا التقسيم، فإذا أضفت إليه أن تسمية اللغة الحية بالعامية يجاوز الانصاف ويشتط فى الحكم أدركت عرضا من أعراض الأزمة الأدبية».

«ولقد كان القدماء أصح منا نظرا عندما كانوا يهتمون بما يصدر عن الألسنة فى البيئات المختلفة، والقبائل المتعددة، ويحتكمون فى الخطأ والصواب إلى سلامة الأصل الحى الذى تصدر عنه اللغة».

«لكن عملية جمع التراث واحيائه اقتصرت على التراث اللغوى فحسب. وبهذا وقعنا فى خطأين جسيمين: أولهما، أننا جعلنا اللغة هى المقوم الأول والأخير فى الإنتاج الأدبى، بل أننا اعترفنا بالقمة العليا للكيان اللغوى، وهى الفصحى وأنكرنا ما تحتها أو ما كان تحتها» ثانيهما، أننا اقتطعنا حقبة طويلة من تاريخ العالم العربى، هى الحقبة الخصبة التى سبقت الفتح فى بلاد عريقة مثل مصر وفلسطين وبلاد النهرين».

أدب الفساد والاستنزاف:

ثم شن الأستاذ اسماعيل مظهر هجوما عنيفا على أدباء العهد البائد وعلى أدب ما قبل الثورة فوصفه بالفساد، وجعل عنوان مقاله فى الجمهورية «أدب الفساد» (١٥ ديسمبر ١٩٥٣) جاء فيه :

واصح ما يقال فى هذا الأدب أنه «ادب التفريغ» أو «أدب الاستنزاف» الذى «امتص أخص ما فى حياة الأمة من قوة، وأخذ يبددها تبدد المسرفين المتلفين، واتخذ إلى ذلك سبيل التضليل وحشد الضلالات حتى كادت الأمة تخر صريعة تحت أقدام الأصنام وأشباه الأصنام».

وأعرب اسماعيل مظهر عن سعادته بأن «هذا النوع من الأدب لن يجد فرصة أخرى للعودة إذ اتجهت الأمة من أكبر رأس فيها إلى أصغر يافع، نحو أدب جديد أى نحو حياة جديدة، عنوانها أدب القوة، أدب العنفوان، أدب الحرية، أدب الحق، أدب أقل ما فيه أنه أدب يرمى إلى تكييف الأمة بحيث تصبح أمة حرة تعيش فى أرض حرة».

الأدب للأدب.

وبدا واضحا أن هذه الكتابات التى نشرها الأدباء الجدد قد أثارت الدكتور طه حسين، فكتب مقالا مطولا فى الجمهورية بعنوان «الأدب والحياة» (١٩٥٣/١٢/١٨) يفند فيه اراءهم ويسخر من شعار «الأدب فى سبيل الحياة» وأصحابه ويقول أنهم «يخطئون حين يظنون أنهم يبتكرون شيئا لم يألفه الناس منذ أقدم العصور، فكل أدب فى أى أمة من الأمم إنما هو يصور نوعا من أنواع حياتها، ولونا من ألوان شعورها وذوقها وتفكيرها وانعكاس الحياة فى نفوسها».

ورغم هذا، فإن طه حسين يرفض أن يكون للأدب غاية يسخر من أجلها:

«ان الأدب ليس وسيلة ولا ينبغى أن يكون وسيلة، والأديب لا ينشئ أدبه لتحقيق هذا الغرض أو ذاك، ولا ليبلغ هذه الغاية أو تلك، وإنما الأدب نفسه غاية. والأديب يكتب لأنه لا يستطيع الا أن يكتب.. كالزهرة

التى لا تملك الا أن تنشــر العطر أو النحلة التى لا تســأل لماذا تنتج العسل.»

وأغلب الظن أن الدكتور طه حسين كان يخشى من تقييد حرية التعبير أو الزام الأدباء بهدف محدد أو غاية معينة ويحذر من خطورة ذلك بقوله : «فأما أن يسخر الأدب ليكون وسيلة من وسائل الإصلاح أو سبيلا من سبل التغيير فى حياة الشعوب، فهذا تفكير لا ينبغى أن نساق إليه، ولا أن نتورط فيه». وكان الدكتور طه حسين محقا فى هذا التحذير. فقد كان فى ذهنه ولاشك صور مما يجرى فى الإتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية من اضطهاد وقهر للأدباء والمفكرين بدعوى المروق أو الخروج على خط الحزب الشيوعى..

لكن الدكتور طه حسين لم يكن محقا فى اتهام الأدباء الشبان بتملق الثورة ومحاولة إرضاء قادتها .. كما هو واضح فى هذه الفقرة:

«وهم يرون الناس يكرهون الملوك لسوء أثار الملوك فيهم ولان الثورة قد طردت ملكا، فلا يجدون بأسا فى أن ينتفعوا بهذه الظروف ليروجوا لدعوتهم، ويزيدوها إلى الناس قربا وإلى قلوبهم حبا. وكثير منهم يخيل إلى نفسه أنه يرضى الثورة بذلك، ويتقرب إلى رجالها» «ولكن الشئ المحقق أن أحدا لن يلتفت اليه، ولن يوجد المعول الذى يعمل فى هدم الأهرام أو فى هدم مسجد من المساجد التى أنشأها الملوك وأصحاب الاقطاع. ولن توجد النار التى تضرم لحريق ديوان من دواوين الشعر أو كتاب من كتب النثر».

وبعد أن قدم الدكتور دفاعا مجيدا عن الأدب القديم ، وعن أدب المديح خاصة، دعا المتخاصمين معه إلى أن يريحوا أنفسهم من هذا كله «وأن ينقلوا الخصومة إلى صورة الأدب، فما عسى أن يكون الأدب الذى يريدون أن ينشأ فى حياتنا الجديدة و أن يوجه الناس؟»

من تلميذ إلى أستاذه

كان اتهام طه حسين لهؤلاء الأدباء قاسيا ومحرجا لهم. وكان وقعه شديداً فى ذلك الحين، فانتفضوا جميعا فى وجهه يحتجون عليه ويرفضون اتهامه. وكان أول هؤلاء هو الدكتور لويس عوض الداعية الأول لهذا الأدب الجديد ..

ومحرر الصفحة الأدبية بالجمهورية التي تبنت هذه الدعوة. فنشر خطابا إلى طه حسين عنوانه «من تلميذ إلى أستاذه» (الجمهورية ٥٣/١٢/٢٢) استهله بمحاورة منطقية يمتزج فيها العتاب باللوم وكان بدايتها هذا السؤال:

«قال الفتى لاستاذه الشيخ : ما قولك فى فتى لا يغضب حيث ينبغى الغضب وما قولك فى شيخ يغضب حيث لا ينبغى الغضب؟

وهو سؤال غاية فى اللباقة والدهاء يريد به لويس عوض أن ينتزع من أستاذه طه حسين الإعتراف بحقه فى الغضب منه والاعتراض على رأيه خصوصا وأن لويس عوض، كما يقول عن نفسه اشرف على الأربعين ومازال يقف خاشعا أمام استاذه كما كان وهو فتى فى العشرين من عمره.

وبحكم هذه العلاقة الحميمة جاء حديثه فى شكل أسئلة هادئة رزينة تستنكر الإتهامات وتطالب أستاذه طه حسين بأن يفصح عمن يقصد وأن يسمى الأشخاص باسمائهم والأشياء باسمائها.

وهكذا ألقى لويس أسئلته على أستاذه :

«من منا قال أن الوقت قد حان لنهدم الأهرام أو لنزيل المساجد التى بناها الملوك وأصحاب الإقطاع ولنحرق دواوين الشعر التى انتجها الأولون؟».

ثم أوضح لويس عوض أنه يعرف أن بين طه حسين واسماعيل مظهر خصومة قديمة لكن «ما يكتبه اسماعيل مظهر فى «الجمهورية» لا يعبر الا عن رأى صاحبه، ولا يملك أحد مصادرته.

«لأن الجمهورية ليست لسان أحد بالذات من الكتاب ولاهى لسان حال رئيس التحرير حسين فهمى ولا أنور السادات ولا جمال عبدالناصر ولا مجلس قيادة الثورة.. «بل هى لسان حال الشعب المصرى كله بما فيه من يمين ووسط ويسار ونرجو أن تكون كذلك هى لسان المحافظين والمعتدلين والثوار، هى صوت الماضى، وهى صوت اليوم، وهى صوت الغد. فيها القديم، وفيها الحاضر، وفيها الجديد الذى لازال وليدا..»

ثم قال: «ولأن الجمهورية قد التزمت بحرية الرأى تجدنى ملزما بنشر ما يكتبه الأستاذ اسماعيل مظهر أو الدكتور عبدالحميد يونس، كما أنى ملزم بنشر ما يكتبه استاذى ردا أو نقدا».

وإذا تذكرنا أن هذا الكلام صدر فى أواخر عام ١٩٥٣، أى فى بداية الثورة، أدركنا أنه كلام خطير وأخطر ما فيه هو قول لويس عوض:

١- ان دعاة الأدب الجديد قد بدأوا أدوارهم قبل الثورة بسنوات وتحملوا فى سبيل أفكارهم الجديدة كثيرا من العنت والإضطهاد، ولم يثبت فى طبعهم حب التسلق أو التزلف لأصحاب السلطان.

٢- ان لويس عوض، محرر الصفحة الأدبية بجريدة الجمهورية وحامل لواء دعوة الأدب فى سبيل الحياة، يؤمن بحرية الرأى ايمانا جازما بحيث لا يقبل مصادرة لأى رأى أو منعه من النشر سواء اتفق معه أو اختلف وسواء كان هذا الرأى معبرا عن قوى اليمين أو اليسار أو الوسط أو حتى المحافظين لأنه يؤمن بأن «الجمهورية» جريدة الثورة هى لسان الشعب المصرى كله بجميع تيارته وينبغى أن تظل كذلك.

حول الأدب والحياة :

وكان ثانى المحتجين على طه حسين هو اسماعيل مظهر الذى كتب مقالا عنيفا «حول الأدب والحياة» (الجمهورية ٢٣ ديسمبر ١٩٥٣) يرد على طه حسين ويطالبه بالافصاح لأن «إطلاق الاحكام دون تحديد يصيب عالم الأدب بفوضى غامرة» ثم يتهم طه حسين بأنه هو الذى يحاول بهذا الكلام أن يتزلف إلى قادة الثورة.

كذلك ينقد اسماعيل مظهر حجج طه حسين فى الدفاع عن أدب الملوك أو أدب المديح ويسخر منها ويرد عليها بشروح مستفيضة نوعا لا يتسع المجال هنا لذكرها.. وخلاصة رأى إسماعيل أن ذلك الأدب كان أدب «تفريغ واستنزاف» لطاقة الأمة واخص خصائصها.

ثم يعقب على ذلك بتجريح طه حسين وتوجيه الإتهام اليه قائلا :

«لقد انتهى بحث طه حسين بخاتمة هى أبعد الأشياء عن الأدب والموعظة الحسنة».

«انتهى بأن إستعدى رجال الثورة على أولئك الذين يقولون أن الأدب يجب أن يكون فى سبيل الحياة».

لم يكن الأدب دائما فى سبيل الحياة

وجاء الاحتجاج الثالث من جانب الدكتور **مندور فى** مقاله «الأدب والحياة» (الجمهورية ٥٣/١٢/٢٦) **حيث دافع** عن الدعوة **وأصحابها** الشبان دفاعاً مؤيداً بالحجة من التاريخ الأدبى. لكنه لم يعف طه حسين من اللوم فوصفه «بالإندفاع العاطفى فى المحاجة» ثم قال :

«إن استاذنا الجليل الدكتور طه حسين قد ظلم هذه الدعوة الفتية وظلم القائمين بها عندما ظن أنها لم تصدر الا مجاراة للثورة» ثم أضاف:

«والواقع أن هذه الدعوة الجديدة أوسع افقا من أن تقتصر على محيطنا المصرى أو العربى وإلا كانت دعوة تافهة لا تستحق التنفيذ ... ونحن نربأ بالأدباء والمفكرين أن يكون هدفهم تملق الثورة ورجالها ولن يحدث أن يستبدل الشعراء فاروق وطوسن بنجيب وجمال عبد الناصر».

يواصل الدكتور مندور دفاعه عن الدعوة الجديدة إلى أبعد مدى فيقر «أن الثورة الفكرية الأدبية التى يدعو إليها شبابنا الناهض أقدم من الثورة نفسها بل لعلها هى التى مهدت لتلك الثورة وضمنت لها النجاح بنشر الوعى بين طبقات الشعب المختلفة وبخاصة الطبقة المستنيرة من الشبان وتلك الطبقة هى التى تقود الرأى العام المنساق أو أغلبية الشعب الساحقة».

وعن آفاق هذه الدعوة وطموحاتها فيقول الدكتور مندور:

«والدعوة الجديدة تطمح إلى أن تحمل التفكير والأدب المصريين على مجاراة التفكير والأدب فى العالم المتحضر كله بحيث تختصر المراحل ونقفز إلى مصاف الطليعة بدلا من أن نترك أنفسنا للتطور البطئ المتعدد المراحل وكأننا نعيد بذلك تاريخ الإنسانية من جديد بعد أن سلخت تلك الإنسانية قرونا طويلة لتصل إلى ما وصلت اليه فى عصرنا الحاضر».

واستغرب الدكتور مندور كيف يقرر طه حسين أن الأدب كان دائما في سبيل الحياة، ويرد على ذلك بعرض لتطور فن أدبى كبير هو فن التمثيل ليثبت أن هذا النوع لم يصبح معبرا تعبيرا كاملا عن حياة الشعوب الا فى آخر مراحله التى وصل اليها عند الغربيين.

ثم يقدم عرضا لتطور فن التمثيل منذ العصر الكلاسيكى مروراً بالدراما البرجوازية حتى الدراما الحديثة على يد ابسن وبرنارد شو مما يثبت أن الآدب لم يكن دائما فى سبيل الحياة كما يزعم طه حسين. لكن مندور لا يكتفى بهذا بل يلتفت إلى واقع الأدب التمثيلى فى مصر انذاك فيرى أنه لايزال عند المرحلة الكلاسيكية. «وهذا واضح فى آدب أمير شعرائنا أحمد شوقى الذى يمثل مسرحه أول خلق جدى فى هذا الفن الكبير. فنجد جميع مآسيه تصور حياة ملوك وأبطال ونوابغ من التاريخ بينما تصور الكوميديا الوحيدة التى ألفها وهى «الست هدى» حياة عامة الشعب فى حى الحنفى بالسيدة زينب وكأننا لا نزال عند الفكرة الكلاسيكية القائلة بتقسيم الأدب التمثيلى إلى تراجيديا تحتفى بالعظماء وكوميديا تختص بالدهماء.

وهكذا بين لنا الدكتور مندور أن هذا الفن لا يزال بعيدا عن أن يكون فى سبيل الحياة داخل مصر وفى العالم العربى على السواء كما بين أن:

«هذه الدعوى التى يكافح فى سبيلها شبابنا الأدباء دعوة أدبية وفكرية سليمة يجب أن ننزهها عن كل هدف صغير وأن نشجعها ليتسع مجال انتاجنا الأدبى ونجمع إلى تراثنا الثقافى تراثا جديدا نرجو أن يزيد شعبنا فهما لحياته وادراكا لادوائه العميقة حتى تتحقق فى النفوس ثورة جارفة ضد الذل والخنوع والاستسلام واليأس والتخاذل وتنطلق الهمم والعزائم نحو بناء وطن حر كريم وشعب أبى عزيز..».

الأدب للأدب مرة أخرى :

رحب طه حسين بكل ما وجه اليه من هجوم وتساؤل واحتجاج وأعرب عن اغتباطه الشديد بما أحدثه مقاله السابق من غضب وثورة في صفوف

الأدباء والمثقفين. فكتب مقالا آخر بعنوان «الأدب والحياة أيضا» يعبر فيه عن هذه المشاعر قائلا:

«فقد أردت إلى أن يستيقظ النائم ويتنبه الغافل ويخرج الهادئ من هدوئه ويزعج المطمئن الراضى عن اطمئنانه ورضاه .. فما أعرف شيئا أضر بالحياة العقلية وأدفع لها إلى البلادة والجدب من هذا الذى كان شبابنا وشيوخنا من الأدباء والمثقفين يتورطون فيه من الجمود والخمود والركود والرضى بما كان والإطمئنان إلى ماهو كائن والاستخفاف بما يمكن أن يكون».

ثم اتجه إلى الكتاب الثائرين قائلا :

«وأحب أن يطمئن الأساتذة الذين يضعون أنفسهم موضع الريبة ويظنون أنى اردتهم أو إردت بعضهم حين كتبت ما كتبت، فإنى لم أتحدث عن كاتب بعينه، ولم أفكر فى هذا الكاتب أو ذلك وإنما أردت إلى هذه النزعة المبهمة العامة التى أخذت تظهر وتشيع منذ حين والتى تدعو إلى أشياء لا تحققها ولا تعرف لها حدودا .... وتدعو فيما تدعو إليه إلى أن يكون الأدب فى سبيل الحياة».

ويكرر طه حسين رفضه لأن يكون الأدب وسيلة لتحقيق غاية أخرى غير ذاته .. لكنه يستدرك قائلا :

«وليس معنى هذا أن الأدب بطبعه عقيم. ولكن معناه أن الإصلاح والتغيير وتحسين وترقية شئون الانسانية أشياء تصدر عن الأدب صدوراً طبيعيا كما يصدر العبير عن الزهرة» ثم يضيف:

«فالأدب لا يكره شيئا كما يكره أن يكون وسيلة، والأدباء لا يكرهون شيئا كما يكرهون أن يكونوا أدوات تستغل وتستذل ويبتغى بها المنافع والحاجات..».

«وقد قلت فى الحديث الماضى ان المادحين من الشعراء والكتاب أيضا فى العصور القديمة لم يكونوا يتخذون الأدب وسائل إلى

السادة وإنما كانوا يتخذون السادة وسائل إلى الإنتاج الأدبى ينتفعون بشوقهم إلى المدح ورغبتهم فيه وبذلهم المال للفوز به». لكى ييسر لهم «الإنتاج الأدبى الذى نجد فيه الآن وستجد فيه الأجيال المقبلة غذاء القلوب والأذواق والعقول».

وبالمقارنة فإن الذين يريدون أن ينشأ الأدب فى سبيل الحياة هم فى رأى طه حسين اسوأ من أولئك المداحين .. لأنهم كما يقول «يريدون أن ينزلوا بالأدب فيجعلوه وسيلة بعد أن كان غاية، وينكرون أن يكون الأدب أول ما يكون وقبل كل شئ غذاء للأرواح، توشك المادية الحديثة الجامحة أن تضطرهم إلى جعل الإنسان كله أداة وان تضطرهم إلى أن ينكروا ما فى الإنسان من روح، من حقه أيضا أن يقدم له الغذاء الذى يلائمه. هذا الروح الذى يحب الخير لأنه الخير ويحب الجمال لأنه الجمال..».

وعلة هذه الخصومة الشديدة من جانب طه حسين هى أن هذه الدعوة - كما يقول آتية الينا من بلاد أجنبية:

«وهذه النزعة لم تأتنا من غير مصدر، ولم تثر فى نفوس أصحابها عبثا أو فجأة ولكنها نزعة معروفة قد أصبحت رسمية فى غير موطن من مواطن الأرض، وكثر الدعاء إليها فى غير مواطنها حتى أصاب كثيرا من الأمم شئ من شرورها».

وواضح من هذا الكلام أن العميد كان يخلط بين دعوة الأدب للحياة التى رفع شعارها لويس عوض وبين مدرسة الواقعية الإشتراكية، والتى كانت تمثل مدرسة الأدب الرسمى فى الإتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية فى ذلك الوقت. وكانت هذه المدرسة تدعو إلى تسخير الأدب والفن للدعاية لخطط الحزب الشيوعى والتبشير بجنة الشيوعية، وتعتبر كل من يخرج على هذا الخط خائن للإشتراكية أو مرتد عنها. وكانت هذه التهمة كافية لتعريض حياة أى كاتب أو فنان للاضطهاد والسجن والنفى. يتأكد هذا من قول طه حسين فى مقال «الحياة فى سبيل الأدب - فما بال قوم منا لا يعترفون للإنسان بحقه فى الخطأ، وما بالهم يتبعون فى ذلك مذاهب الجامحين من أصحاب الديكتاتوريات الطاغية الجامحة التى لا تعفو لأحد عن خطأ» ثم

يضيف «وأنا بعد ذلك لا أرى لأحد كائنا من يكون فردا أو جماعة أن يكلف الأديب أن يوجه أدبه هذه الوجهة أو تلك. وإنما الأديب حر أن يكتب ما يشاء ويكتب كيف يشاء».

لقد اختلط الأمر على العميد، لأن دعوة لويس عوض كانت أوسع أفقا وأكثر رحابة من مدرسة الأدب للمجتمع أو الواقعية الإشتراكية، ولم يقل لويس عوض بفكرة التسخير وظل يحاربها فى كل كتاباته. وربماً جاء الخلط نتيجة لحداثة دعوة الأدب للحياة وعدم وضوح معالمها للجميع ومنهم طه حسين. وربما يكون العميد قد قصد إلى هذا الخلط فى الأوراق، ليتخذ منها ذريعة للهجوم على نزعات التعصب والتطرف التى كانت تتحين الفرص لركوب موجة الثورة لتوجهها إلى أقصى اليمين أو أقصى اليسار.

وفى هذه الناحية لا نجد أى خلاف بين طه حسين ولويس عوض. فلويس عوض كان يكرس معظم كتاباته للدفاع عن حرية التعبير وحرية الأدباء بدون قيد أو شرط إلا المسئولية الشخصية للأديب أو الفنان والتى تنبع من داخله: أى من حسه الأخلاقى وضميره الحى. وكان بذلك يفرق تفرقة واضحة بين الإلزام والالتزام، وذلك ما سوف نعرفه من مقالاته عن «المكارثية والأدب» فى الفصل التالى:

لويس عوض إذن يلتقى وطه حسين فى هذه الناحية الخاصة باطلاق حرية التعبير والإبداع، لكن الخلاف الأكبر مع العميد جاء من أنصار الواقعية الإشتراكية فى مصر ومن دعاة الأدب للمجتمع أيضا، ومن هؤلاء الدكتور عبدالعظيم أنيس والأساتذة محمود أمين العالم وصلاح حافظ ومحمود مراد ولطفى الخولى. وساعرض لهم حسب الترتيب الزمنى للنشر:

عميد الأدب القديم.

كتب الأستاذ عبدالمنعم مراد مقالا عنوانه «فى الأدب والنقد» بجريدة المصرى (١٩٥٤/١/٣) يسخر فيه من موقف طه حسين ويسميه «عميد الأدب القديم» ثم يتساءل:

«إذا لم يكن للأدب غاية أو هدف فلماذا كان لابد لى أن أكتب؟» ثم يضيف ان الإنسان ظهر على الأرض «فوجد الشمس والزهرة، ولكنه

لم يجد الأدب، بل أوجده بنفسه لغاية دعت اليه، وحاجة شعر بها .. فالشمس التى لم أخلقها آخذ منها ما ينبغى كالضوء، والزهرة أشم رائحتها الزكية وأدفع ما يزكم أنفى منها. أما الأدب الذى أخلقه بنفسى، ففى يدى أن يكون كله نفعا، وكله جمالا وعطرا... والأدب فى مذهبنا هو الذى يصور الواقع فى صدق وحق، وفهم للداء وتوجيه للدواء..».

الأديب وقانون الصراع الإجتماعى:

بعد ذلك كتب صلاح حافظ فى روز اليوسف (١٩٥٤/١/١٨) تحت عنوان «الأدب والحياة.. وطه حسين» يلفت فيه النظر إلى أهمية دور العلم فى حياتنا الحديثة وإلى أهمية الإعتراف بقوانين العلم الخاصة بالتناقضات الإجتماعية.

يوجه كلامه إلى الدكتور طه حسين بلهجه تهكمية فيقول:

«إن الحياة ياعميد الأدب العربى قد وجد فيها شيئ اسمه العلم، وهذا العلم قد أصبح حقيقة تواجهك وتعيش معك فى كل ثوب ترتديه، وكل طعام تأكله، وكل كتاب تقرأه.. فإذا كنت حتى الآن مازلت تنسج أفكاراً تتجاهل وجود وجهين متناقضين للحياة (وهى حقيقة اثبتها العلم) وتنكر ارتباط الفكر بالأوضاع الإجتماعية (وهى حقيقة أخرى اثبتها العلم) ولا ترى فى التراث فرقا بين العناصر التى ينبغى احياؤها والأخرى التى ينبغى تصفيتها وباختصار إذا كنت مازلت تنسج أفكارا تتجاهل العلم فى عصر أصبح فيه العلم أضخم حقيقة فى حياة البشر، فأفكارك هذه نموذج واضح من الأدب لا يعبر عن الحياة».

البعد القومى للتراث:

وجاءت الإضافة الثانية من جانب لطفى الخولى إذ اهتم بابراز البعد القومى للتراث وذلك فى مقاله «تراثنا الفكرى» بروز اليوسف (٢٦يوليه ١٩٥٤) حيث يقول : «ليست الدعوة لادب جديد توجب هدم كل قيم الأدب

القـديم بل هى على العكس تعمل على أن يشرق الأدب الجديد على الناس بحكم كونه تطويرا وامتدادا للأدب القديم، ذلك التراث الفكرى الذى يكون مع رقعة الأقاليم الإقتصادية واللغة المشتركة مجموع العناصر الرئيسية لقوميتنا».

لكنه يستدرك بأن هذا لا يعنى تقديس التراث وتنزيهه عن النقد بل يطالب بفحصه فى ضوء الظروف التى خرج فيها لنرى ان كان حينذاك ـ عاملا من عوامل التقدم أو عوامل الانتكاس. ثم يقول:

«نحن نعتبر أن تبديد تراثنا الفكرى وزعزعة الثقة به هى محاولة معادية موجهة ضد حركتنا الفكرية الواقعية الجديدة..».

«حقيقة نحن لا نقف مع طه حسين حين يدعونا الآن إلى ديمقراطية كديموقراطية صولون التى كانت تعترف بالعبودية كنظام من نظم الديموقراطية، ونحن نرفض رأى الحكيم فى التقليل من أهمية الشعب فى الصراع من أجل الحرية، فهذه كلها أراء قد صدرت عنهما فى لحظات ضعف أو نتيجة لما أصاباه من ترف ورقى اجتماعى.. لكن نتاجهم الأدبى الإنسانى الذى نزلوا به يوما إلى معركة الحياة فى صفوف الطليعة التقدمية لم يصبح اليوم رجعيا مظلما لأن أصحابه قد تأخروا عن ركب الطليعة..».

الأدب بين الصياغة والمضمون :

وانتقل الجدل بعد ذلك إلى مسألة الصياغة الفنية، وهكذا يساهم أصحاب هذه المدرسة الأدبية فى توضيح ملامحها والكشف عن منطلقاتها شيئا فشيئا. فقد أصر عبدالمنعم مراد على ربط الأدب بغاية اجتماعية. وكشف صلاح حافظ عن فكرة التناقضات الطبقية وانعكاسها فى الأعمال الأدبية. وننتقل الآن إلى رائدى هذه المدرسة الماركسية وهما الدكتور عبدالعظيم أنيس ومحمود العالم فى بيانهما المشهور الذى وجه على صفحات جريدة المصرى (١٩٥٤/٢/١٤) على النحو التالى:

«من عبدالعظيم أنيس ومحمود أمين العالم إلى عميد الأدب العربى الدكتور طه حسين».

يناقشان فيه هذه القضية التى أثارها حول طبيعة العلاقة بين صورة الأدب ومادته أو بين صياغته ومضمونه، ويقولان فى بيانهما:

«ويجب أن نقرر اولا أن ما تتهم به حركتنا النقدية من تغليب للجانب الإجتماعى، إنما يرجع إلى ما أشاعه هؤلاء الأدباء القدامى من فهم قاصر لهذه العلاقة بين صورة الأدب ومادته، وإلى ما يتميز به أدبهم من جمود وانفصال عن حركة الحياة وإلى مارسبوه فى وجداننا القومى من قواعد نقدية فجة لا تفضى بالإبداع إلا إلى أزمة مقفلة».

ثم يمضيان إلى القول :

«إلا أننا نرى قصر الصورة على اللغةوقصر المادة على المعانى لا يكشف عن إدراك سليم لحقيقة الظاهرة الأدبية. ذلك أن اللغة أداة من أدوات الصورة. فإن قصرنا الصورة على اللغة فقد تحدثنا عن الأسلوب، فالأسلوب الشائق الرائق ليس صورة للأدب ولا صياغة له، بل هو مظهر خارجى أو أداة من أدوات الصورة، وكذلك شأن المعانى فليست مادة للأدب، بل إحدى أدواته كذلك.. فلو قدمت لنا جملة رائعة رائقة شائقة تحفل بمعنى لم يسبق اليه أحد، لما كان فى هذا وحده دافع إلى أن نعدها من الأدب فالمعانى كالألفاظ سواء بسواء وسائل لما هو أجل وأعظم...

«ولو راجعنا تاريخ النقد القديم لوجدنا أنه لا يخرج بمجمله عن البحث الجاد عن اللفظة الرائعة للمعنى الفريد «ولايزال العقاد يتبع هذا النهج ولازال يترنم ببيت من الشعر أعجبه ويقول أنه أفضل من ألف قصيدة».

وهنا يقرر الكاتبان أنهما على خلاف تام مع هذه المدرسة القديمة لانهما يؤمنان بأن «الأدب صورة ومادة» ثم يعرضان نظريتهم النقدية فى خمس بنود، ويبدآن فى تطبيق هذه النظرية على الأدب العالمى آولا بعقد مقارنات بين ت . س اليوت ومايكوفسكى وبين جويس وايليا اهرنبرج ويخرجان من

هذه المقارنات بأن قصة «أوليس» لجيمس جويس تصور انهيار الحضارة الغربية لأنها تصور أشخاصا شاذين ومنهارين. وبينهما وبين قصة «العاصفة» لاهرنبرج فارق ضخم فى الصياغة والمضمون، فرواية اهرنبرج «لا تصور واقعا مريضا متحللا بل معركة تتابع عملياتها المنظورة من الكفاح المرير للقضاء على الأخطبوط النازى فى أوربا».

وبالمقارنة مع اليوت فإن ما يكوفسكى فنان صانع للشعر لأنه يمجد الحضارة الصناعية الحديثة ويستبصر بالحركة الصاعدة للتاريخ ويصوغ كل هذا شعرا حيا واقعيا يعلى إرادة الإنسان من أجل البناء والحرية والحياة الفاضلة الصحية.

وشعر اليوت يذكرنا برواية جويس. فاليوت يحمل على الحضارة الصناعية الحديثة أيضا ويتهمها بأنها أرض خراب وبأن إنسانها إنسان أجوف ملئ بالفراغ والقش والتفاهة.

بعد ذلك ينتقل عبدالعظيم أنيس ومحمود العالم إلى تقييم لواقع الأدب المصرى فيقرران أن الشعر فى مصر لا يزال ابياتا متناثرة. وشوقى مثلا يؤلف القصيدة من ثلاثمائة بيت فى الحرب أو التغنى بأثار مصر فلا يعالج الموضوع معالجة أدبية بحيث يكون له مضمونه المصوغ أو مادته المصورة. بل هى أبيات متناثرة لا رابط بينها غير وحدة القافية أو وحدة الوزن أو وحدة الموضوع من قريب أو من بعيد.

وهذا شأن الشعراء الآخرين، فالصياغة الفنية تكاد تكون نادرة فى الشعر المصرى عموما..

وكان العقاد أول من استفزه هذا الكلام فكتب يناقشهما بمنتهى القسوة والعنف بعنوان «**إلى أدعياء التجديد: أقرأوا ما تنتقدونه** - أخبار اليوم ٢٧ فبراير ١٩٥٤» قال:

«أعلمت أيها القارئ إذن ما هو مذهب العقاد..؟ مذهبه فى الأدب هو هذا الخلط الذى قضى حياته ينحى عليه وينكره ويشرح عيوبه وسخافاته ثم لا يعدم اللاغطون بهذا اللغط المخجل صحيفة يومية

تنشره لهم بالعناوين العريضة عن «الأدب بين الصياغة والمضمون من أنيس عبدالعظيم ومحمود أمين العالم» وهما فيما علمت أستاذان فى مدارس ثانوية أو عالية. ويا لخيبة الأدب والتعليم ان صح ما علمناه».

وقبل ربع قرن - أى قبل أن يعرف الأدعياء كيف يتهجون كلمةالمجتمع، كنا نكتب فنقول أن آفة الأدب المصرى أنه يعيش بمعزل عن الأمة، ومن ذلك ما كتبناه بالبلاغ فى ١٩٢٧ فقلنا: «أن العزلة بين الشعب والحكومة والفوارق الدائمة بين الحياة القومية والحياة الرسمية هى علة الجدب الغريب الذى يلاحظ على أدب مصر الرسمية، وهى علة الآداب التى تجرى على تقاليد الحاكمين والرواة».

ومما قاله العقاد: «فى سنة ١٩٤٧ كتبنا فى مجلة الكتاب خلاصة شروط الشعر الحسن فعددنا فى أولها أن الشعر قيمة إنسانية وليس بقيمة لسانية»، ثم قلنا «أن القصيدة بنية حية وليست قطعا متناثرة نجمعها فى إطار واحد، فليس من الشعر الرفيع شعر تغير أوضاع الأبيات فيه ولا تحس منه تغييرا فى قصد الشاعر ومعناه...».

يونانى لا يقرأ:

أما طه حسين فقد أوسعهما سخرية وتقريعا. إذ أخذ يفند كلامهما ويعرض فقراته على القراء فقرة بعد فقرة ثم يسأل إن كان يمكن لأحد أن يفهم هذا الكلام.. ويقول انه طلاسم وألغاز تارة.. وتارة أخرى هذا كلام سريانى «أو » يونانى لا يقرأ» وجعل العبارة الأخيرة عنوانا لمقاله.

ثم انتقى الفقرة التالية من بيان عبدالعظيم أنيس ومحمود العالم وأخذ يتندر بها:

و«لكن صورة الأدب كما نراها ليست هى الأسلوب الجامد وليست هى اللغة بل هى عملية داخلية فى قلب العمل الأدبى لتشكيل مادته وإبراز مقوماته. ونحن لا نصف الصورة بأنها عملية، مشيرين بذلك إلى الجهد الذى يبذله الأديب فى تصويره المادة وتشكيلها بل لما تتصف به الصورة نفسها فى داخل العمل الأدبى نفسه فهى حركة

متصلة فى قلب العمل الأدبى، نتبصر بها فى دوائره ومحاوره ومنعطفاته، وننتقل بها داخل العمل الأدبى من مستوى تعبيرى إلى مستوى تعبيرى آخر، حتى يتكامل لدينا البناء الأدبى كائنا عضويا حيا. وبهذا الفهم الوظيفى للصورة تتكشف أمامنا ما بينها وبين المادة من تداخل وتفاعل ضروريين. فمادة العمل الأدبى ليست بدورها معانى - كما يقول عميد الأدب والمدرسة القديمة - بل هى أحداث تقع وتتحقق داخل العمل الأدبى نفسه ويشارك التذوق الأدبى فى وقوعها وتحققها ...».

وهنا يتساءل طه حسين قائلا:

«أعربى هذا الكلام أم سريانى؟ أيمكن أن يقرأه الرجل المثقف ذو الثقافة العميقة الرفيعة أو ذو الثقافة المتوسطة فيخرج منه بطائل، ويحمل منه شيئا يمكن الاكتفاء به والوقوف عنده للتأمل والمناقشة؟ وما عسى أن تكون هذه العمليات الداخلية التى تقع فى قلب العمل الأدبى؟ وما عسى أن يكون اشتباك هذه العمليات وإفضاء بعضها إلى بعض ليكمل بهاالعمل الأدبى ويستقيم كائنا عضويا حيا؟ لقد كان المثقفون فى القرون الوسطى الأوربية يجهلون اليونانية فإذا عثروا على ما هو مكتوب بالحروف اليونانية تركوه وقال بعضهم: يونانى فلا يقرأ.

ثم أصبحت هذه الجملة كناية يعبر بها عما يصعب فهمه ويستعصى تحصيله وتحقيقه كهذا الكلام الذى نقلت لك طرفا منه».

وفى تعليق العميد ما يغنى عن أى تعليق آخر.

والواقع أن العميد قد تمادى فى عدائه لهذه المدرسة، وغالى فى الإتجاه المعاكس غلوا شديدا دفعه إلى حد التطرف حتى أخذ يدافع عن الأدب للأدب بل يدافع عن الفن للفن فى مقال بعنوان «الحياة فى سبيل الأدب» قائلا:

«فالذين يريدون الفن للفن لا يرتفعون بأنفسهم عن الجماعات الإنسانية ولا يجعلون أنفسهم ملائكة، ولا يعيشون فى السحاب، ولا يلتزمون هذه الخرافة التى تسمى البرج العاجى. ولكنهم يرون

للجماعات الإنسانية نفسها كما يرون لأنفسهم أن تخلص بعض وقتها وبعض نشاطها وبعض ملكاتها للجمال من حيث هو الجمال ولأداة الجمال التى هى الفن الرفيع أدبا كان أو تصويرا أو موسيقى أو ما شئت من الفنون الجميلة، ويريدون للجماعات الإنسانية كما يريدون لأنفسهم الإرتفاع بين حين وحين عما يتصل بالمنافع العاجلة القريبة إلى ما هو أبقى منها وأرقى..» (خصام ونقد ص ١١٩).

مغزى التجديد فى الأدب :

حينئذ دخل إلى المعركة الدائرة قطب الفكر الإشتراكى الكبير سلامة موسى ليرد على مغالاة طه حسين والعقاد وأصحاب الأدب القديم، فكتب سلسلة من المقالات فى الأخبار والرسالة الجديدة يفند فيها دعواهم ويوجه لهم طعنات جارحة. وقد جمعت هذه المقالات ونشرت فى كتابه الهام «الأدب للشعب» سنة ١٩٥٥م.

وقد أثبت الأستاذ سلامة موسى أنه قد سبق الجميع إلى المطالبة بالتجديد فى الأدب وفى توضيح دواعيه وغاياته، بكتابه «الأدب الإنجليزى الحديث» سنة ١٩٣٤. الذى استقطب فيه الأضواء حول عبارة «**الأدب فى** خدمة المجتمع» وبين فيه أن الأدباء الأوربيين لا يكتبون فى **الخواء وإنما** يعالجون المشكلات الإجتماعية الإنسانية. وهم يكتبون للشعب بلغة الشعب.

فالأديب مطالب بأن «يوجد حوله مناخاً تستطيع الحريات أن تحيا فيه وتنمو وتنتصر وكل هذه معان لم يكن أدباء العرب يعرفونها. ولهم العذر الواضح هنا" لأنهم لم يكتبوا للشعب الذى يحتاج إلى أن يتعلم بلغته التى يفهمها».

وجريا على اسلوبه العلمى يبدأ الأستاذ سلامة موسى نقده بتعريف الأدب القديم اولا فيقول:

هو أدب كان يؤلفه الكتاب والشعراء لأجل الخلفاء والأمراء والفقهاء، لأن جميع هؤلاء كانوا «الدولة». ولم يكن للشعب وجود فى أذهان الكتاب. ولم يكن هناك قراء يمكن أن يعتمد عليهم فى مكافأة المؤلفين.

وكان أدب الخلفاء والأمراء نوادر وقصصا وأشعارا تسلى وتذهب بالسام، أى سأم البطالة ... بطالة المترفين.

وكان أدب الخلفاء أحيانا تواريخ تؤيد دولتهم وتثبت حقوقهم فى تبوء الحكم.

وكان أدب الفقهاء شروحا وتعقيبات على الدين والمذاهب.

ولما ظهرت الدولة الفاطمية فى مصر، وظهرت الدول المستقلة فى المغرب والأندلس، وكثرت السياحات، ظهر أدب يكاد يكون شعبيا فى قصص الرحلات. بل شعبيا خالصا فى كتاب ألف ليلة وليلة مثلا.

ولكن الشعوب كانت لا تزال فى التراب، فلم يرتفع هذا الأدب عن التراب».

الماضى وذكريات الموت:

يقول سلامة موسى ان الحياة عندما تخمد أو تهمد فى الشعب، تهفو إلى الماض وتثير ذكرياته فى اشتياق كما لو كان يشتاق إلى الموت. لأن فى الماضى كثيرا من سمات الموت، بل هو موت ـ وهذا الماضى يشيع فى نفوس ابنائه عقائد، في حين أن المستقبل يطالب بالمنطق والعقل والتزام الحقائق.

«ان الإنغماس فى دراسة الماضى، إذا كان الدارس أديباً، ينقل الينا أساليب التفكير والتعبير الماضيين. وهذا ما نرى مثلا في كثير من أدبائنا. فإنهم كانوا لا يرون عيبا فى تسلط فاروق التركى على بلادنا، ألم يفعل ذلك السلاطين؟ »

وكان ذلك امرا طبيعيا لأن الشعب عند الرومان والعرب القدماء،بل كذلك إلى حد ما عند الإغريق، لم يكن موجودا فى وجدان الأدباء والفنانين. وهذه الأجزاء العشرون من الأغانى هى قصص السادة ملوكا وأمراء، ومن كان فى مستواهم من رجال الدين والحرب والسياسة، ولست هنا أنسى قيس ولبنى وأمثالهما، ولكن هذه القصص لا تبلغ جزءا من مائة من صفحات الأغانى».

ومثل هذا الكتاب الذى يتحدث عن القصور والخمور والغواني والمغنيات، هو فى رأى سلامة موسى أدب ملوكى يعادى الثورة والتقدم ولا يمكن أن

يكون مصدر الهام لشئ من القيم العظيمة، ولا ينقل للأجيال القادمة الا عادة الخنوع والاستسلام، ويدلل على ذلك بالآتي:

«إن فى الأغانى شخصية واحدة، شخصية عظيم من عظماء العرب، يدعى على بن أحمد، حاول أن يحرر العبيد ويرفعهم إلى مقام البشر. ولكن مؤلف الأغانى، الذى كان يجهل الأهداف الإنسانية والروح الديمقراطى، كان يصفه بكلمات : الخبيث والغاسق والكافر واللعين.

رأى على بن أحمد هذا الهوان، فقال: هذا لن يكون. ثم جمع العبيد فى البصرة، وثار على الخليفة العباسى يريد تغيير المجتمع. ولكن الخليفة هزمه بجيوشه الأجنبية التركية. مثل هذا العظيم، هذا الإنسان الكمالى، هذا الرائد للحرية، لم يجد من أديب «الأغانى» سوى أنه : خبيث وفاسق وكافر ولعين» (الأدب للشعب ص ٤١).

ويرصد الأستاذ سلامة الأثار الضارة لمثل هذا التراث الأدبى فيذكر أنه:

«لما جاء نابليون إلى مصر ألف مجلسا استشاريا من شيوخ الأزهر، وحدث أن طلب اليهم تعيين بعض الكبار من الموظفين، مثل «حكمدار» القاهرة، ورئيس الحسبة الذى كان يشرف على الأسواق والأسعار، ورئيس القضاة، فرفض هؤلاء الشيوخ تعيين هؤلاء من المصريين واصروا على أن يعينوا من الأتراك.

اننا نفهم من الاستبداد أنه استعباد الأمير أو الملك للشعب فقط. ولكن الرق كان فى قلوب هؤلاء الشيوخ الذين رفضوا أن يكونوا أصحاب بلادهم، وآثروا الاتراك على أنفسهم فى هذه المناصب.

هذا الرق لايزال فى قلوبنا نحن أيضا. هو رق التقاليد التى تخنق تطورنا. ورسالة الأديب أن يكافح هذا الرق فى النفس المصرية». (الأدب للشعب ص٢٤) .

وعما يقصده بلغة الشعب يقول سلامة موسى:

«والأديب الحق هو الذى يجمع بين العمق واليسر، فيكتب للشعب، مثل تولستوى، دون أن يبتذل الأدب فيحيله إلى أدب غوغاء ورعاع.

ومع ذلك يجب أن أصرح بأن الأدب العامى إذا كتب بإخلاص فإنه يرتفع على الأدب الفصيح البليغ إذا كتب للملوك والأمراء. وأنا أوثر لهذا السبب بيرم التونسى لأزجاله العامية على أحمد شوقى وعلى الجارم لأشعارهما الملوكية».

لقد أساء بعض الكتاب فهم هذا الكلام وقالوا عن حسن نية أو سوء قصد أن لغة الشعب تعنى اللغة العامية، وأشاعوا أن سلامة موسى كان يدعو لاستعمال اللغة العامية حتى فوجئت بما ينفى هذا نفيا قاطعا. فقد كتب في يوميات الأخبار فى ٢٤ يناير ١٩٥٤، ينتقد محمود تيمور لاستخدامه العامية فى الكتابة ويقول :

«أهدى إلى الأستاذ تيمور مسرحيتين جديدتين من تأليفه. وقد دهشت لبدعة غير موفقة ابتدعها هى أنه صاغ كلا من مسرحيتيه فى لغتين: الأولى بالفصحى والثانية بالعامية. وأقول أنها غير موفقة، ذلك لاعتقادى أن اللغة العامية لا تكفينا للتعبير الفنى. وهناك من الكتاب من افتروا على وزعموا أنى دعوت فى وقت ما إلى اللغة العامية مع أنى لم أفعل هذا قط.

ولست هنا أجهل أن النهضة الأوربية حفزت الأمم الأوربية إلى اتخاذ لغاتها العامية بدلا من اللاتينية. ولكنى أظن أن موقفنا هنا مختلف. وأننا لسنا فى حاجة إلى اللغة العامية. أولا، لأن الكاتب الشعبى يستطيع أن يكتب فى لغة فصحى ولكنها مع فصاحتها ميسرة العبارة يستطيع العامى بل الأمى أن يفهمها حين يسمعها .

وثانيا، لأننا فى اتجاهنا السياسى العربى الحاضر لم يعد يسعنا أن تستقل كل أمة عربية بلغتها العامية فتنفصل عن الأخرى.

وقد حاول لويس عوض أن يكتب باللغة العامية، ولكنه فشل.

واعتقادى أننا كما ندعو إلى الأدب الشعبى، كذلك نحتاج إلى أن ندعو إلى اللغة الشعبية وذلك بأن نستعمل جميع الكلمات التى تجرى على ألسنة الشعب ولا تتعارض مع اللغة لفصحى وهذا ما أفعله أنا

فأنى لا أقول «فحسب» بدلا من «فقط». ولا أقول، «وضعت الحرب أوزارها» بدلا من «إنتهت». ولا أقول «تنفس الصعداء» بدلا من تنهد». وأنا وخالد محمد خالد نقول:

الرجعية أسخم من الإستعمار. وهذا كله كلام عربى فصيح تفهمه العامة فلا حاجة بنا إلى ترك الفصحى».

هل نكتب مسرحياتنا باللغة العامية؟

وتحت هذا العنوان كتب الأستاذ تيمور فى الأخبار (١٩٥٤/٢/٢٠) يدافع عن اختياره للغة العامية ويقول:

«فرض اللغة العربية على الكاتب المسرحى ضرب من التعنت والعسف. ثم يتساءل: هل عرفت اللغة العربية المسرحية ، فى أى عصر من عصور أدابها القديم أو الحديث؟ والجواب الذى لا خلاف عليه أنه ليس بين أيدينا من أسانيد العلم وشواهد التاريخ ما يشير إلى أن العرب عالجوا هذا الضرب من الأدب. والمسرحية دخيلة فى أدبنا. ليس لنا فى شأنها أوضاع أو تقاليد توارثناها فيما توارثناه من أدبنا العربى. وما دامت المسرحية مستحدثة فى الشرق طارئة من الغرب، فمن صحيح المنطق أن تتخذ فى نشوئها النحو الذى اتخذته تلك من قبل وأن يجرى تطورها هنا كما جرى تطورها هناك».

ويضيف إلى ذلك قوله :

«والمستقرئ لتاريخ المسرحية فى الغرب، ليلاحظ أنها كانت فى أسلوبها الكتابى صورة من اللغة السائدة فى ذلك الحين.

وثمة عامل نفسى آخر، لعله كان أولى بالتقديم والإبتداء، ذلك أن المسرحية تقوم على الحوار. فهو كيانها العام. ونحن فى مصر يتحدث بعضنا إلى بعض بالعامية، فتعودت أذاننا هذه اللغة واستساغت لهجتها، فهى مسموع الجمهور فى كل مكان، وهى لذلك وثيقة الإرتباط بحياتنا المصرية الصحيحة فمتى شاهد المصرى مسرحية بالحوار العامى فإنه يستمع إلى اللغة التى استقرت فى أعماق نفسه.

وليست كتابتنا للمسرحيات بالعامية الا تقريرا لحالة واقعة تستند إلى المستوى الثقافى واللغوى عند الجمهور».

فالكاتب يسجل لغة الكلام المهيمنة فى عصره.

ثم يختم الأستاذ محمود تيمور حديثه قائلا :

«وبديهى أنى أقصد بالمسرحية التى أوثر لها العامية فى التعبير، تلك المسرحية المصرية العصرية ذات اللون المحلى الخالص، أما المسرحية التاريخية التى تصور عصرا من عصور التاريخ بعيدها أوقريبها فكلتاهما جديرة أن تصاغ بالفصحى».

ولاشك فى قيمة هذه الشهادة التى قدمها محمود تيمور لأنها تعبير عن خلاصة تجربته فى الكتابة المسرحية، فتجربة تيمور بين العامية والفصحى هى حكم عملى كما قال العقاد فى يومياته. (ساعة مع ألف ليلة - أخبار اليوم ١٣ مارس ١٩٥٤).

هذه هى ساحة المعركة التى أشعل شرارتها الدكتور لويس عوض بدعوته لأن يكون «الأدب فى سبيل لحياة» وامتد الحوار أو الصراع فيها بين كل هذه الأطراف التى جرى ذكرها .. ومن الواضح أن غالبية المشاركين فى المعركة يقفون داخل دائرة الأدب الجديد .. ولم يبق على هامش الدائرة الا أصوات قليلة متذبذبة فى مواقفها مثل العقاد الذى كتب فى يومياته بأخبار اليوم (١٩٥٤/١/٩) يدافع عن فكرة الأدب للمجتمع، وهو يعقب على كلام للأستاذ أحمد أمين قال فيه :

«لا أرى أنه حدث فى العالم الماضى غير وجهة الأدب، وربما حدثت تطورات اقتصادية وسياسية فى بعض الممالك جعلت الأدب يتجه نحو أن يكون فى خدمة المجتمع».

فكتب العقاد يقول «وتعقيبنا على ملاحظة الدكتور أحمد أمين أن نسأل:

وماذا تعنى خدمة المجتمع؟ ان كلمة المجتمع لا تعنى بطبيعة الحال أن المجتمع مجرد من الأمثلة العليا والاشواق الرفيعة والمطالب

الوجدانية، فالأدب إذن قدكان فى خدمة المجتمع من أقدم العصور، ولا يمكن أن يكون فى خدمة شئ آخر. فما كانت المجتمعات لتحفظ أدبا تتناقله بالرواية جيلا بعد جيل ان لم يكن فيه ما يعنيها ويشغلها ويثير اهتمامها.

والحق أن الأدب يجب أن يخدم المجتمع والحق أيضا أن المجتمع يجب أن يتسع للحياة الإنسانية فى جميع مطالبها ومطامحها، ومنها المثل العليا واحلام الخير والجمال.

وعلى هذا لا يكون الشاعر الذى يصف حديقة ورد عرضة للسخرية، لأن المجتمع الذى لا محل فيه لحديقة الورد ناقص مشوه وما من مجتمع فى الدنيا يحتاج إلى من يوصيه بغيط القمح والشعير ولكنه قد يحتاج إلى من يوصيه بغير الطعام من مطالب الا رواح والأجسام».

وهذا الكلام لا يختلف فى شكله أو مضمونه كثيراً مع ما شرحه لويس عوض فى مقالاته الأولى عن أدب الحياة أو الأدب الإنسانى الذى يحفل بالمثل العليا ومطالب الروح كما يحفل بمشاكل الفقراء والكادحين ويصور أمالهم والامهم ويكشف عن مظالم المستغلين والمنحرفين.

لكن الأمر المحير أن العقاد يعود بعد ذلك ليقول أن الأدب يجب أن يكون ارستقراطيا وأن هناك شئ إسمه الطبيعة وأن التغنى بالطبيعة شئ عظيم لا أدب الشعب ولا أدب الحياة.

وهذه الفقرة منقولة من مقال لصلاح حافظ بمجلة روزاليوسف (١٩٥٤/٨/٢) يهاجم فيه العقاد ويعارض رأيه.

والعارفون بخريطة الأدب فى ذلك الوقت لابد يتساءلون :أين توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وإحسان عبدالقدوس ويوسف جوهر وفريد أبوحديد؟...

والجواب ان توفيق الحكيم (أديب البرج العاجى) كان مشغولا فى ذات الوقت بكتابة مسرحية «الأيدى الناعمة» التى تمجد قيمة العمل المنتج وتسخر

من ثقافة الإرستقراطية المتعالية فى شخص الأمير المفلس ومن الثقافة اللغوية النظرية البعيدة عن مشاكل الحياة الواقعية فى شخص أستاذ اللغة العربية الحاصل على الدكتوراه فى (حتى).

وكان إحسان عبدالقدوس مشغولا بالكتابة السياسية عن مستقبل الحكم فى ظل سلطة العسكر. أما فريد أبو حديد ويوسف جوهر ونجيب محفوظ فلم أقرأ لاحدمنهم رأيا فى تلك المعركة لكن مساهمتهم الإبداعية فى أدب الرواية التى ظهرت منذ ذلك التاريخ تدل دلالة قاطعة على أنهم كانوا يتهيئون لتقديم النماذج العملية للأدب الجديد.

وقد آن الأوان لنقف وقفه قصيرة هنا لنقول أن الأمر لم يكن مجرد أدب قديم وأدب جديد. فالمعركة كانت تتصل بما هو أهم: أى بفلسفة الأدب وفلسفة الحياة والمجتمع. وقد قال سلامة موسى فى كتابه «الأدب للشعب» ص ٤٤.

«يجب أن نميز بين قديم وقديم. ذلك أن هناك قدماء قد يفصل بيننا وبينهم ألف سنة أو ثلاثة آلاف سنة، ولكنهم قدماء معاصرون، أى يشتغلون بهمومنا البشرية أو الإجتماعية العصرية».

وضرب على ذلك أمثلة عديدة منها «اخناتون» الذى كرس حياته لفكرة السلام، والإمام العظيم «ابن حزم» الذى يدعو للحب ويعتبره أساس السعادة الإنسانية. وكذلك الفيلسوف العظيم «ابن رشد» الذى كان يعزو تخلف الشعوب إلى إهمال تعليم المرأة وحجبها عن الخروج ومشاركة الرجل فى العمل والكد من أجل الحياة.

هؤلاء فى رأى الأستاذ سلامة موسى معاصرون حقا، يعيشون فى عصرنا ويتحدثون الينا حديث الضمير والعقل والشرف.. ويحاولون تنبيهنا إلى القيم الانسانية التى نسيناها أو كدنا.

ولكن علينا أن نلاحظ أن معظم الكتابات دار حول فلسفة الأدب أيكون الأدب للحياة أو يكون الأدب للأدب .. وقليل منها تطرق إلى مسألة الصياغة الفنية....

والواقع أن لويس عوض حين أذاع دعوة الأدب للحياة كان يضمر هذه المشكلة دون أن يصرح بها.. وكان طريقه أن القبول بأن يكون الأدب للحياة يتضمن القبول بفكرة التطور بما تعنيه من تحسين أو تنويع للأساليب الفنية وقوالب الصياغة الأدبية.. ذلك أن الحياة متطورة أو أن التطور هو سنة الحياة..

فإن ارتباط الأدب بالحياة يعنى أيضا ربط الفكر والوجدان بالواقع.. والواقع يبدو دائما ناقصا بالنسبة للثوريين. وبهذا يكون الأدب حافزاً إلى التغيير وإلى التقدم.. وبهذا يتحول الأدب إلى قوة دفع ثورية تزيح من على كاهل المجتمع المصرى كابوس الاقطاع والرجعية بجموده الطبقى والإجتماعى والثقافى.

فإذا كانت الحرية هى الغاية الكبرى والهدف الأسمى فكيف نصل إلى حرية الإبداع والتعبير عن معطيات اجتماعية متغيرة من خلال أشكال وتقاليد أدبية بالية..؟

لقد أدرك لويس هذه المشكلة في وقت مبكر حين نشر ديوانه «بلوتولاند وقصائد أخرى» الذى دعا فيه إلى كسر عمود الشعر العربى والكتابة باللغة العامية ١٩٤٧. وقال عنه الدكتور حسين مؤنس (بجريدة البلاغ سنة ١٩٤٧).

انه «ثورة جريئة تمتاز بما تمتاز به الثورات من حدة وعنف وخروج عن الحد، ولكنها ثورة مباركة نحن أحوج ما نكون إليها».

لكن آخرين ومنهم طه حسين رأوا فيه دعوة غريبة فانكروه «خلا نفر من الشباب الحيارى الذين أحسوا بأن فيه تعبيراً عن أشياء يحسون بها ولا يعرفون لها اسما». ومن هؤلاء الشباب كان عبدالرحمن الشرقاوى وصلاح عبدالصبور فى مصر. والسياب والبياتى وغيرهم فى العراق والشام... وقد حمل هؤلاء عبء ريادة الشعر العربى الحديث والسير فى الطريق الذى رسمه لويس عوض فى كتابه الغريب المسمى «بلوتولاند» وقد نجحوا فى تأسيس مدرسة مزدهرة للشعر عبرت عن قضايا المقهورين والمظلومين كما عبرت عن قضايا الشعب العربى المتطلع إلى الحرية و العدل، وأصبح لها تراث عظيم فى كل قطر عربى.

إذن كان ديوان «بلوتولاند» يحوى التنظير الفلسفى والتطبيق العملى لهذه المدرسة.. لكن لويس عوض لم يذَكِّرهم به إلا فى وقت متأخر. حين وصل الجدال إلى طريق مسدود .. وبدا للجميع وكأنهم متفقون على شئ واحد. وهو أن يكون الأدب للحياة.. أو للمجتمع.. ولكن كيف السبيل إلي ذلك..؟

لم يبق السؤال معلقا.. فقد طرح طه حسين مسألة الصورة الفنية.. وتساءل كيف تكون صورة هذا الأدب ولغته.. وهنا عاد لويس عوض ليمسك بالخيط.. ويقول ألم أقل لكم..؟ فكتب فى الجمهورية (٢٦ مارس سنة ١٩٥٤) مقالا بعنوان «**الشاعر الجسور**» قال فيه:

«مادام الناس يتحدثون اليوم عن صورة الأدب فلا مفر إذن من الالتفات إلى هذه الصورة. ولقد أردت أن يلتفت إليها الناس من قبل يوم خرجت عليهم عام ١٩٤٧ بكتاب غريب هو «بلوتولاند».

بعد أن يذكرهم لويس عوض بهذا الكتاب، أخذ يحمد الله على أن طه حسين قد أعترف أخيرا بأن هناك أشكال «وأن هذا الاشكال جدير بالبحث والتأمل. فجاء بيان الدكتور عبدالعظيم أنيس والأستاذ محمود العالم رداً على دعوة معلم الجيل ولعلهما عبرا عن «مدرسة المصرى» كلها، وكان هذا الرد بمثابة مانيفستو كما يقول الأوربيون يوضح فلسفة الفن كما تفهمها هذه المدرسة الجديدة».

ثم أخذ يتحدث عن الشاعر عبدالرحمن الشرقاوى وهو يسميه بالشاعر «الجسور لأنه أستطاع فى قصيدة واحدة، هى قصيدة «خطاب مفتوح من أب مصرى إلى الرئيس ترومان» أن يواجه مشكلة الصورة الأدبية بشجاعة لا تنكر ولا تخفى على أحد، ولا يمكن لأحد اخفاؤها، بل استطاع فى هذه القصيدة أن يثبت لنا ثلاثة أشياء:

أولا: أن هناك اشكالا ينبغى أن نسعى إلى حله.

ثانيا : أن فى الإمكان حل هذا الإشكال ولو جزئيا.

ثالثا : أنه شاعر فحل يمكن أن نأتمنه على هذا الاشكال.. ولو فى وجه واحد من وجوهه».

وفى تحليله للقصيدة ركز لويس عوض كلامه على الصورة التى ظهرت بها فكرة السلام فى شعر الشرقاوى، ثم أوضح أنه قد أنشأ طريقة جديدة فى الأداء لم يألفها الناس من قبل.

- لقد اختار الشاعر اطار الخطاب أو الرسالة. فكان هذا أول خروج على قواعد الانشاء التى عرفناها فى القدماء. قال الشرقاوى مخاطبا ترومان:

يا سيدى

اليك السلام، وان كنت تكره هذا السلام.

وتغرى صنائعك المخلصين لكى يبطشوا بدعاة السلام.

وعند لويس عوض أن اطار الخطاب المفتوح الذى اختاره الشاعر قد فرض عليه اتجاها فى الأداء والصياغة أقرب إلى لغة النثر منه إلى لغة الشعر. وقد أحدث عبدالرحمن الشرقاوى حدثا فى قواعد الإنشاء الأدبى حين أثبت أن الشعر الرفيع يمكن أن يؤدى بلغة النثر.

«والذى فرض على عبدالرحمن الشرقاوى تذليل لغة النثر المألوف لغايات الشعر ليس إطار الرسالة فحسب بل التزامه بشخصيته كذلك.. لأنه رجل يعيش فى سنة ١٩٥١ ويقبل مسئوليات الحياة فى عام ١٩٥١ فلا يهرب منها فى المستقبل الحالم أو فى الماضى السعيد. فانفعل ضد الهمجية السياسية التى ارتبطت «باسم الرئيس ترومان الذى حدث فى عهده أفظع حادثتين فى تاريخ البشرية. ألا وهما إستخدام القنبلة الذرية، وإحلال أمة كاملة مكان أمة كاملة فى فلسطين».

لكل هذا أطلق لويس عوض لقب الشاعر الجسور على الشرقاوى «فهو جسور حين واجه مشكلات جيله الأساسية وهو جسور حين واجه لغة جيله الحقيقية».

والواقع أن لويس عوض وجد فى هذه القصيدة ضالته المنشودة التى حاول تجسيدها فى ديوان «بلوتولاند» بتجاربه العديدة. ولذلك قال:

«إن عبدالرحمن الشرقاوى قد فعل للشعر العربى عام ١٩٥١ بقصيدته «خطاب مفتوح من أب مصرى إلى الرئيس ترومان» ما فعله

ت . س . اليوت عام ١٩١٧ للشعر الإنجليزى بقصيدته «أغنية العاشق ج. الفريد بروفروك». وأثبت أن الأداء القديم قد أصبح مستهلكا غير ذى موضوع لا تربطه بحياة العصر رابطة أو سبب».

إن قصيدة الشرقاوى هى، كما يقول لويس عوض، أهم حدث أدبى منذ موت شوقى ليس «لأنها أعظم إنتاج فى الشعر والنثر ولكن لأنها بداية، نهايتها بعيدة المدى» أى وهو أن تتحقق نبوءته ويتحرر الشعر من قيود الخليل بن أحمد ويستجيب لموسيقى الطبيعة والنفس الحرة. ذلك أن لويس عوض «يدعى أنه لا الخليل بن أحمد ولا فقهاء الدنيا بمستطيعين أن يكبلوا النفس الراقصة بأوزانهم المتحجرة وأن فى كل لغة من اللغات أوزانا بقدر ما فى الوجود من موسيقى. فمن أمكنه أن يسجن دوى عجلات القطار أو قرع الطبول أو السوينج الصاخب أو خرير الجداول أو خوار أو قيانوس الرهيب أو صمت الأبدية أو عواء الخماسين فى تفاعيل لم يسمع بها انس ولا جن فقد أتى أمراً عظيما وغفرت السماء خطاياه... وهو ينصح كل مشتغل بالشعر المسرحى أن يلتزم الشعر المرسل». (بلوتولاند ص ٢١).

•

٢ ـ المكارثية والأدب

تحدث الدكتور طه حسين كثيرا عن محنة الأدب وأسبابها فى مصر. وأرجع المحنة إلى أسباب منها اختفاء المجلات الأدبية، واختفاء الصفحات الأدبية من الصحف. ثم أضاف إلى ذلك جهل الكتاب باللغة العربية وعلومها وآدابها.. ورثاثة لغة الكتابة عند الأدباء الشبان .. ولم يتطرق الأمر إلى أبعد من مجال التعليم والثقافة ـ أما لويس عوض فكان له رأى آخر يتعلق بصميم المشكلة أو المحنة...

وعند لويس عوض أن مقتل الأدب هو مقتل المجتمع وهو مقتل الحياة ذاتها. ان قاتل الأدب هو المكارثية، والمكارثية هى آخر اصطلاح للإرهاب.

وهو يحدثنا عن نشأة هذه الظاهرة وأبعادها فى أمريكا. فنعرف أن اسمها مأخوذ من مكارثى الذى كان حينذاك أخطر عضو فى مجلس الشيوخ الأمريكى، بل أخطر قوة فى أمريكا كلها. ومكارثى كاثوليكى متعصب يؤمن بالمطلقات، يؤمن بأن الحق واحد، وأحد فى كل زمان ومكان. وأن الحق فى جانبه.

أما قوة مكارثى فهى رأس المال الضخم الذى يدافع عن مصالحه، يظاهره فى ذلك ثلاثون مليونا من الكاثوليك الأمريكيين الذين يؤمنون بأن الحق واحد فى كل زمان ومكان وأن الحق دائما فى جانبهم. مكارثى هو رمز الهيستيريا القائمة ضد الشيوعية. لكنه ليس المسئول الأوحد عن هذه الهيستيريا.

لأن المكارثية ـ على حد قول الدكتور عوض ـ اتجاه له قاعدة فى أمريكا، لابين الزعماء فحسب بل بين الناخبين أيضا. لا بين الجمهوريين وحدهم، بل

بين الديمقراطيين كذلك. ولكن مكارثى هو الرمز الذى تبلورت حوله هذه الهيستيريا. ومنطق مكارثى يتسلسل كما يلى: كل عضو فى الحزب الشيوعى الأمريكى عميل لروسيا بالفعل أو بالإمكان. كل من يؤمن بالشيوعية عميل لروسيا بالفعل أو بالإمكان، كل من يؤمن بالسلام عميل لروسيا بالفعل أو بالإمكان. باختصار كل من ليس معنا فهو علينا وينبغى سحقه أو تشتيته ومصادرة رأيه والتشهير به. وهناك صيد كبير وصيد صغير. أما الصيد الكبير فهو الأدباء والفنانون والفلاسفة والمفكرون وأساتذة الجامعات. هؤلاء يوجهون الفكر ويتركون طابعهم فى نفوس الناس أجيال؛ والحاكم القلق يبدأ بهم.

استفاد مكارثى من وجود تقليد دستورى في بلاده هو حق الكونجرس فى استجواب المواطنين فأنشأ اللجنة العليا المشهورة بلجنة النشاط المعادى لأمريكا، وأمام هذه اللجنة استدعى مشبوهى الفكر واحداً بعد الآخر. استدعى الفنانين والفنانات والأدباء والأديبات والمدرسين والمدرسات. وكان آخر ضحاياه الممثل شارلى شابلن والمغنى بول روبسون والقصصى هوارد فاست والأستاذ لاتيمور ..

وينتهى الدكتور لويس عوض من تحليله لتلك الظاهرة بأن المكارثيه كانت «مسئولة عن انهيار الفيلم الأمريكى على مدى العشر سنوات الأخيرة. فكتاب السيناريو والمخرجون والمنتجون والممثلون فى أمريكا كانوا يعيشون فى جزع كاخوتهم من أهل العلم. لفتة واحدة نحو السلام، صورة واحدة تذكر البشرية بالإخاء الإنسانى، ايماءة نحو جذور البؤس، فى المجتمع الأبيض أو الاسود أو نحو فحش الاستغلال والإستعمار، هى اليوم أقصر الطرق إلى لجنة النشاط المعادى لامريكا».

هذا مجمل ومضمون المقال رقم ٣ للويس عوض فى الجمهورية، اعلانا منه لخطورة القهر والعدوان على حرية الأدباء والضمير الأدبى .. وكان تنبيها مبكرا لخطر التعصب الفكرى والمذهبى على الحريات العامة .. (الجمهورية ١٩٥٣/١٢/٩).

ان من يقرأ تفاصيل المقال يرى رؤى العين اخطبوط الإرهاب المكارثى.. وكيف أصاب الأمريكيين بهيستيريا الخوف والوسوسة، ذلك رغم قوة العلماء والمفكرين وتأثيرهم فى الحياة الأمريكية .. وكان هذا درسا لابد أن يعيه الأدباء والكتاب فى مصر فى تلك الفترة حتى يحذروا خطورة التعصب الفكرى وخطورة الفكر الواحد والخط الواحد وما يجلبه من نكبات اجتماعية وثقافية.

مكارثية الدولة ومكارثية الأدب:

مرة أخرى يعود الدكتور لويس عوض لبحث محنة الأدب ويكتب مقاله الثانى عن «المكارثية والأدب» بالجمهورية (١٩٥٣/١٢/٢٤) ليؤكد أن المكارثية هى أهم أسباب المحنة جميعا. كذلك يؤكد أن المكارثية قديمة قدم التاريخ.

«وهى مد إرهابى يغمر المجتمعات فى عصور التحول الشديد كلما تصارعت العقائد والمصالح فى المجتمع الواحد أو بين مجتمع وآخر. وهى تشنج فى جسم المجتمع وصرع فى عقله».

وبعد هذا التوصيف الدقيق يذكرنا الدكتور لويس عوض كيف تصدى الأدباء والمفكرون لهذه التشنجات .. ووقفوا شامخين أمامها.. فى فرنسا تحت حكم البوربون يذكر فولتير وروسو ومنتسكيو .. وفى روسيا القيصرية يذكر ديستيوفسكى وجو جول وباكونين. إذ لم تفلح الاغلال ولا السجون فى اطفاء جذوة الأبطال أو طمس معادن الأدباء المبدعين لان موت الشهداء هو مبدأ الحياة.

لكنه يتنبه إلى أن قياس الحاضر على الماضى بحزافيره، قياس خال من الدقة. فقد تطورت أجهزة الدولة واتسع سلطانها على الأفراد والجماعات. واختلفت تبعا لذلك مقاييس البطولة الفردية عما كانت عليه فى القديم وكما يقول:

«إذا كان مجتمعنا قد كف عن احراق الأحرار على الخازوق كما كانت تفعل محاكم التفتيش الا أن لديه من وسائل التعذيب المادى والمعنوى ما عوض عن ذلك وفاض».

بعد ذلك يفرق الدكتور لويس عوض بين نوعين من المكارثية:

١ـ مكارثية من الخارج هى مكارثية الدولة.

٢ـ مكارثية من الداخل هى مكارثية الأديب.

وكلاهما يقتل الأدب والفكر بالعدوان على الحرية.

ثم يقول .. والتطبيق العملى لكل ما تقدم يمكن التماسه فى المعركة الدائرة اليوم حول الأدب والمجتمع.

«ففى مصر اليوم مدرسة ينتمى اليها أكثر كتاب الجيل الجديد. وهذه المدرسة تؤمن أولا بأن هناك صلة حتمية بين الأدب والمجتمع. ثم هى تحدد هذه الصلة بأنها صلة رسالة، فتؤكد أن الأدب لا يكون أدبا حيا الا إذا كان الأديب صاحب رسالة فى الحياة ثم هى تحدد هذه الرسالة فتؤكد كذلك أن الأديب لا يكون أديبا الا إذا سخر قلمه لخدمة «التقدم» الإجتماعى، ثم هى تحدد «التقدمى» بأنه الأدب الذى يستلهم الواقع المادى التاريخى وحده ولا يستلهم إلاه فى عرف بعضهم أو بأنه الأدب الذى يكون محموله الاجتماعى جماهيريا فى مادته جماهيريا فى مقصده أو جماهيريا فى قلبه».

بهذا تم فى مصر زواج غير مقدس بين مدارس ثلاث مستقلة، عرفها أدباء أوربا فى ثلاثة عصور مختلفة وهذه المدارس هى:

ـ مدرسة «الأدب ذى الرسالة» وإمامها الكاتب تشارلز كنجزلى والروائية جورج اليوت من أدباء انجلترا.

ـ المدرسة الواقعية وامامها جورج مور فى انجلترا واميل زولا فى فرنسا.

ـ المدرسة المادية التاريخية، وهى لاتزال حبيسة فى صحائف النقد الأدبى المستقى من منهج ماركس وانجلز ولينين ولا نعرف لها اتباعا من المبدعين لهم وزن خارج الإتحاد السوفيتى.

ـ ثم مدرسة الإلتزام ـ لا المدرسة الوجودية بأكملها وهى آخر مدرسة فى أوربا اليوم.

أما لماذا كان هذا الزواج غير مقدس ؟ يجيب لويس عوض بقوله :

«لأن أسس هذه المدارس ومراميها كما عرفناها فى الآداب الأوربية أسس مختلفة ومرام متباينة ان لم تكن متعارضة فى بعض الأحايين .. أما فى مصر فقد عمد الكتاب الجدد والنقاد الناشئون إلى خلطها بعضها بالبعض الآخر آنا من باب الجهل وأنا من باب التجاوز ليسوغوا لونا معينا من الأدب فى أعين الناس هو ما يسمونه بالأدب الإجتماعى، بل ليسوغوا نوعا معينا من الأدب الإجتماعى يختلف رسمه من حين إلى حين، لا لاختلاف مضمونه أو قالبه، بل بحسب عنت الرقابة أو تساهلها، فهو حينا الأدب البروليتارى وهو حينا الأدب الشعبى وهو حينا الأدب الديمقراطى أو الأدب الواقعى أو الإجتماعى. و المقصود فى كل حالة شئ واحد، هو ادب الطبقة العاملة».

وبعد هذا النقد العنيف الذى وجهه لويس عوض لأصحاب الأدب الإجتماعى فى مصر أخذ يشرح لهم الفروق بين هذه المدارس ويقدم لهم نماذج من أدبها ليدلل على وجود «هوة سحيقة بين أدب الرسالة وبين الأدب الواقعى، كما أن هناك هوة أشد سحقا بين الأدب الواقعى وأدب الإلتزام».

وهو يخبرنا بأن أدب الرسالة قد انجبته حركة الميثاق فى انجلترا حوالى عام ١٩٤٨ ثم احتضنته الجماعة الفابية وبلغ قمته فى قصص هـ . جـ . ويلز ومسرح برنارد شو لكنه يختار الحديث عن أبطال كنجزلى أولا ويقول:

«ان عمال كنجزلى لم يكونوا عمالا اصلاء من أبناء البروليتاريا رغم أسمالهم وجوعهم وحنقهم، بل هم من الأسطوات أو ما يسمى فى القاموس الإجتماعى بالطبقة البرجوازية الصغيرة. بل هم عباقرة فى استغلال الفقراء...، يبيعون مستقبل الطبقة العاملة، لا أقول بالمال. ولكن بديوان شعر أو بنظرة عطف من سيدة رحيمة حسناء من سيدات القصور. واخيرا تهافت البطل الجبار ألتون لوك، وهو الذى كرس حياته لقيادة ثورة البروليتاريا عام ١٨٤٨ تلك الثورة التى مجدها ماركس وانجلز ولينين. يتهافت البطل الجبار التون لوك لشدة ما به من صراع بين نداء الواجب البروليتارى وبين احساسه بغباوة

الطبقة العاملة وجهلها وجبنها ويفترسه المرض والهذيان، وحين توشك المنية أن تدركه تنزل عليه رحمة السماء، فتشفى روحه من أوجاعها المادية، وترى عيناه النور الجديد، فلا يفق الا وفى قلبه ايمان جديد وفى فمه رسالة جديدة:

«الإصلاح من الخارج لا يكفى. الإصلاح من الداخل فى المقام الأول. مفتاح المجتمع الجديد ليس التكتلات العمالية ولا الاضراب ولا الاستيلاء على وسائل الإنتاج و لا الغاء الطبقات ولا حق الانتخاب أو أى حق آخر من حقوق الإنسان ولكن ... الإشتراكية المسيحية».

ثم يتحدث لويس عوض عن مسرحية «بيجماليون» كنموذج لهذا الأدب بعد أن نضج واكتمل على يد برنارد شو، فالاستاذ هيجنز أستاذ علم الأصوات يرى أن الفوارق بين الطبقات لا تتجاوز أن تكون فوارق فى استخدام اللغة وفى المظهر الخارجى وهو لذلك يجرى تجربة على بائعة الأزهار إليزادوليتل فيعلمها كيف تنطق الإنجليزية نطقا ممتازاً ثم يكسوها بالثياب الثمينة ويعلمها آداب السلوك. وتنجح التجربة فيعتقد المجتمع الإنجليزى أن كوكبا جديدا مجهول الأصل قد لمع فى سمائه وكان طبيعيا أن يحب هيجنز تلميذته الحسناء، فهل يتزوجها؟ كلا، لأن هيجنز يعلم أنه وان صقل الخساسة المكتسبة فهو لم يتغلغل إلى الخساسة الأصلية فى طباع الفقراء إن بالوراثة أو بطول الممارسة .

وهنا يتساءل الدكتور عوض عما عسى يقول أصحاب الأدب الإجتماعى فى هذه الأمثلة. ويجيب أنهم سوف يقولون أنها رسالة الأدب الرجعى، بل هذا أدب البرجوازية المنحلة

ثم يمضى فى الحديث عن المدارس الأخرى ونماذجها .. واحدة بعد الأخرى ويخلص من ذلك إلى القول بأن :

«أصحاب الأدب الإجتماعى فى مصر لا يرضون أن تكون للأدب رسالة فحسب بل ولكنهم يطلبون أن تكون هذه رسالة البروليتاريا. وهم لا يطلبون أدبا واقعيا فحسب ولكنهم يطلبون أن يكون هذا الواقع واقعا بروليتاريا. وهم كذلك راضون بالإلتزام على شريطة أن يكون التزام الكاتب نحو البروليتاريا وحدها.

أما الأدب الأدبى، الذى لا يتوخى رسالة بل يتوخى الفن وحده فقد غدا محظورا من المحظورات. كذلك غدا محظورا أن يستلهم الكاتب المثل الأعلى دون أن يستلهم المادة الناقصة. محظور كذلك أن تكون للكاتب رسالة ودعوة الا رسالتهم ودعوتهم أو أن يلتزم كفاح غير كفاحهم».

«محظور أن ينظم شاعر أغنية عن الحب. محظور أن يستبطن كاتب قلب الإنسان من حيث هو أذين وبطين بعيدا عن وضعه الطبقى.

وهكذا نعود إلى المطلقات. هكذا نعود إلى المكارثية . وهذه مكارثية الأديب لا مكارثية الدولة. وهكذا نعود إلى أدب الخط الواحد. وإلى فلسفة الخط الواحد. من ليس معنا فهو علينا. وهكذا يموت الأدب بين مكارثية الدولة ومكارثية الأديب.

أما مكارثية الأديب فهى الإرهاب الروحى الذى بلغ من إرهابيته أنه يرهب نفسه.

الأدب دولة مستقلة :

وختم لويس عوض مقاله قائلا :

«أما نحن فلا نشكو من الإلتزام بل نشكو من الإلزام، أما نحن فنقول أن الأدب دولة مستقلة ذات سيادة. لها السيادة على نفسها وعلى ما يدخل تحتها من مفهومات ومدلولات، ولا سيادة لأحد عليها الا الله، فالله هو السيد المطلق الذى اجتمعت فى يده السيادات. كل ما تحته منسوب اليه، وكل ما تحته مطلق بمقدار ما هو منسوب اليه. أما نحن فنقول للدولة: لا تجزعى من الأدب حتى لو كان بروليتاريا».

شبح الإرهاب :

ولابد لأى قارئ متأمل لمقالات لويس عوض فى تلك الفترة، أن يلاحظ هذا الإلحاح الشديد عنده على موضوع المكارثية أو الإرهاب. إذ أصبح هاجسا مخيفا يقلقه ككاتب ويدفعه لتكريس معظم كتاباته فى تلك الفترة للدفاع عن حرية الرأى وحرية الفكر والإبداع، ورفض أى قيد أو وصاية على ضمير الأدباء.

ولم يكن طه حسين أقل قلقا منه، إلا أنه لم يكشف عن قلقه مباشرة كما فعل لويس عوض. لقد آثر طه حسين أن يدور حول الموضوع، وأن يصل إلى هدفه بطريق غير مباشر، ومن ثم استمات فى الدفاع عن الأدب للأدب والفن للفن. وكان فى نفس الوقت صادقا مع نفسه، منسجما مع ذاته. فطه حسين هو صاحب كتاب «فى الشعر الجاهلى» ١٩٢٦ الذى دافع فيه عن استقلال الأدب وتحريره من تبعية الدين ليكون علما كغيره من العلوم يدرس لذاته وأن «يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والانكار». وكانت هذه الدعوة سببا لما تعرض له طه حسين بعد ذلك من ظلم وجور ومن ريبة واتهام.

فقد قامت الدنيا ضده ولم تقعد، واستطاعت كتائب الرجعية المصرية والإنتهازية السياسية أن تقدمه للمحاكمة وأن تصادر كتابه وأن تضطهد فكره. ولم ينس طه حسين شيئا مما حدث له وما حدث لصديقه الشيخ على عبدالرازق صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم» ١٩٢٥ لم ينسّ طه حسين شيئا من ذلك كله. وكان يحس فى أعماقه طبعاً أن محنة الأدب قد بدأت فعلا بمصادرة كتابه ومصادرة رأيه. لكنه لم يذكر ذلك، ولم يمثل به، وركز مباشرة على الدفاع عن الأدب للأدب والفن للفن وعارض بشدة كل فكرة لربط الأدب بأى غاية أخرى ضمانا لحرية الأدب والأدباء وضمانا لحرية الفن والفنانين على السواء.. وهو نفس الهدف الذى كان يسعى إليه لويس عوض..

لكن لويس عوض قد سلك طريقا آخر للدفاع عن الحرية فكان أكثر صراحة وأكثر وضوحا فى رصد كل نزعات الجموح والتطرف والمكارثية والكشف عنها والتنبيه لخطرها على مسيرَة الحياة الجديدة فى مصر انذاك. كان لويس عوض عائدا من أمريكاوكان مشبعا بالعداء للمكارثية وكل أشكالها. وكانت فى مصر ثورة قام بها الجيش، وحققت هذه الثورة بعض المطالب الشعبية" فخلعت الملك الفاسد وحلت الأحزاب واصدرت قانون الإصلاح الزراعى لضرب الإقطاع. لكن المناخ كان لا يزال محملا بشتى الاحتمالات والنزعات ولم يكن هناك ضمانات اكيدة للحرية.. وهذا هو الدافع الحقيقى لمقالاته العنيفة التى عرضنا لبعضها وسوف نتناول بعضها الآخر فى الفصول القادمة.

وقد كشف لويس عوض عن سر هذه المخاوف التى ساورته من البداية: وذلك فى كتابه الهام «لمصر وللحرية» حيث يقول:

«بين أغسطس «أب» ١٩٥١ وأغسطس ١٩٥٣ كنت غائباً عن مصر لأنى حصلت على زمالة فى جامعة برنستون من مؤسسة روكفلر لمدة سنتين قضيتها فى البحث العلمى. وكنت يومئذ أعمل أستاذاً للأدب الإنجليزى بكلية الآداب. جامعة القاهرة. وأثناء غيبتى فى أمريكا قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، ولم أعرف هل أفرح لها أم أحزن . وكنت بحكم تكوينى الثقافى لا أقر تدخل الجيش فى السياسة ولذا فقد كانت استجابتى الأولى لها مشوبة بتوجس شديد. لاسيما أن تجربة الإنقلابات العسكرية فى الدول اللاتينية، من أسبانيا فرانكو إلى جمهوريات أمريكا اللاتينية. وعلى مرمى حجر من القاهرة، أقصد فى سوريا، كانت لا تبشر بخير كثير.

وكنت أتابع بعناية كل ما يكتب عن الثورة المصرية فى الصحف الأمريكية فأجد الكثير مما يستحق التأييد، بشوبه كثير مما يستحق التخوف، بل والاستنكار فى بعض الأحيان. تفاءلت خيراً بخلع الملك فاروق ثم بإلغاء الملكية وإعلان الجمهورية خلال العام الأول للثورة، كما تفاءلت خيراً بقانون الإصلاح الزراعى وبالحملة المكثفة على «الإقطاع» والباشوات والبكوات. ولكن منذ البداية كان هناك ما يدعو للتطير من اختيار الثورة عاى ماهر باشا رئيسا للوزراء ولتعاونها الوثيق مع فقيهين من أكبر فقهاء القانون هما عبدالرازق السنهورى باشا، الذى عرف بأنه قطب من أقطاب الحزب السعدى، وفقيه غامض الخلفية هو سليمان حافظ، الذى عرفنا وقتئذ أنه، رغم عدم اشتغاله بالسياسة العلنية، كان ينتمى بمعتقداته على الأقل للحزب الوطنى. بمعنى آخر، كان أهم رجال مدنيين استعانت بهم الثورة عند قيامها من أقطاب أحزاب الأقليات السياسية المعروفة بعدائها للدستور وللنظام الديمقراطى. أما على ماهر باشا فلم يكن له حزب معين ولكنه كان أخطر شخصية فى البلاط المصرى. على الأقل منذ وفاة الملك

فؤاد فى ١٩٣٦ وتولى الملك فاروق. أولاً بوصفه رئيساً للديوان الملكى وناصح فاروق الأول بأضرار حكومات الوفد الشعبية، والمروج الأول لنظرية المستبد العادل منذ الثلاثينيات حين برزت شخصية المستبد العادل فى شخصه، ووجد من المفكرين من أمثال توفيق الحكيم من يرشحونه رئيس وزارة العقلاء أو الراشدين الذى سوف يتم على يديه إنقاذ البلاد، وقد استمرت أسطورته طوال الأربعينيات، وثانياً لما عرف عن على ماهر من ميوله للمحور (ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية) وتزيينه للملك فاروق أن يقيم محوراً مع المحور إبان الحرب العالمية الثانية مما استدعى تحديد إقامة على ماهر أثناء الحرب فى «القصر الأخضر» وهو إسم داره فى عزبته.

كذلك كان هناك ما يدعو للتطير فى تعيين مجلس وصاية على الملك الطفل أحمد فؤاد، مكون من الأمير عبدالمنعم بن الخديو عباس الثانى، صديق تركيا وألمانيا وحامى الحزب الوطنى منذ توليه فى ١٨٩٢ حتى عزله فى ١٩١٤ بقرار من الإنجليز لتواطؤه مع الترك والألمان قبل الحرب العالمية الأولى. ومن القائمقام رشاد مهنا المعروف بانتمائه لجماعة الإخوان المسلمين. أما شريف صبرى باشا. ثالث الأوصياء الثلاثة، فقد كان حسن السمعة السياسية، وكنا نسمع أيام العهد البائد بتعاطفه مع الوفد، ولكنه كان فى نهاية الأمر من أعضاء الأسرة المالكة، فقد كان أخا للملكة نازلى.

فلما كانت حكاية إعدام خميس والبقرى. وما روته علينا الصحف الأمريكية من محاكمتهما العسكرية العاجلة وشنقهما علناً أمام زملائهما من عمال كفر الدوار بأسلوب لم تعرفه مصر منذ دنشواى، بدت لى ملامح من الثورة لا تدعو إلى التفاؤل. وقد روت الصحف الأمريكية يومئذ أن اضطرابات كفر الدوار كانت من تدبير عملاء الملك وبعض الباشوات الرجعيين، أو أن التهمة كانت كذلك. وبالمثل راج يومها فى الخارج أن تلك الإضطرابات كانت شيوعية لتفسير أخذها بالشدة العظيمة على ذلك النحو. وبالتالى كنا مطالبين بتصور حلف

غير مقدس بين الملكيين والشيوعيين.. (للتاريخ أرجو أن يعاد فتح ملف قضية خميس والبقرى). ولكن أياً كان الأمر فإن شنق الناس، حتى الجناة، علناً كان فى نظرى من أبشع رموز الردع التى يمكن أن يلجأ إليها الحكام أو الثوار أو الغوغاء فى تاريخ البشرية، وهو يذكرنا بصلب العبيد العصاة فى فتنة سبارتاكوس أيام الرومان، وبإحراق أو خوزقة أو صلب شهداء الفكر والتحرر فى العصور الوسطى المسيحية والإسلامية أو بتعليق الزنوج فى أمريكا؟ أيام الكوكلوكس كلان على الأشجار بأيدى الغوغاء أو بأيدى الحرس الأبيض، وهو يذكرنا بمقصلة الثورة الفرنسية، وهو يذكرنا ... أولاً وآخيراً... بدنشواى. وكانت أوضح صورة ارتسمت فى مخيلتى يومئذ هى صورة فإن در لوريه وحريق الريشستاج.

وبالمثل كان إلغاء دستور ١٩٢٣ وحل الأحزاب والتخصص فى القبض على الشيوعيين والراديكاليين واليسار الديمقراطى بصفة عامة، علامات تدعو إلى التوجس فى تاريخ الثورة، ولاسيما لأنه إقترن بتدليل الإخوان فى أول عهدها حتى أزمة مارس ١٩٥٤.»

هذا هو المناخ العام الذى كان سائداً حين بدأ لويس عوض عمله مشرفا على صفحة الأدب بجريدة الثورة «الجمهورية» وفى ظل هذا المناخ رسم الدكتور لويس لنفسه دوراً ولعله تصور أنه يستطيع بعلمه الغزير وحجته القوية وشجاعته النادرة وصدق إيمانه أن يستقطب جماعات المثقفين من ديمقراطيين واشتراكيين وماركسين حول دعوة الأدب الجديد أو الأدب فى سبيل الحياة، وأغلبهم من الشباب، ليشكلوا تيارا قويا ضاغطا نحو الديمقراطية والإشتراكية.

وقد نجحت محاولته بغير شك، فى كسر حاجز الصمت والخوف، بل نجحت فى استدارج ثلاثة أجيال من الكتاب للتعبير عن أرائهم والمشاركة فى تلك المعركة التى أشعلها لويس عوض حول الأدب. وقد اشتدت هذه المعركة عنفا بدخول اسماعيل مظهر وطه حسين والعقاد ومندور وسلامة موسى. وخرج الحديث من الأدب للكلام عن النظم السياسية والإجتماعية. وبدأ

الطعن والهجوم للأدب القديم وإلى عصور الإقطاع والرجعية والانتهازية والديكتاتورية كما رأينا. وقد كشف هذا الصراع الفكرى عن حقيقة الإنتماءات الطبقية للمتخاصمين.

كذلك نجحت هذه المعركة فى إشاعة جو من الحرية والإنفتاح الفكرى ونبهت إلى كثير من قيم الأدب الجديد.. وكانت هذ المرحلة القصيرة بمثابة فترة حضانة لعدة سلالات أدبية جديدة مثل القصة والرواية والشعر والمسرح، وهى الأنواع التى إزدهرت فيما بعد فى أوائل الستينيات وقبل نكسة يونية ١٩٦٧.

وقد شجعه هذا كله على أن يسير فى الطريق إلى آخره .. وقرر أن يكون حارسا لهذه الحرية الجديدة. فلا تكاد تطل إشارة من هنا أو كلمة من هناك تتشيع لنزعات التطرف أو الرجعية حتى يتعقبها ويكشف عن خطورتها على مسيرة الشعب الجديدة. ومن ذلك ما فعله مع الدكتورة سهير القلماوى حين كتبت مقالا قصيرا فرأى فيها دعوة جديدة لحكومة الأصفياء أو أو المستبد العادل .. فاشعل معركة فكرية جديدة وساخنة أيضا حول ما أسماه:

الشرارة الأولى وحكومة الأصفياء

بدأت هذه المعركة بمقال قصير جدا كتبته الدكتورة سهير القلماوى بعنوان «من هنا الحياة» (٩ديسمبر سنة ١٩٥٣) تتحدث فيه عن حكمة نبى الصين العظيم كونفوشيوس جاء فيه:

اجتمع نبى الصين كونفوشيوس بتلاميذه يفكرون فى الفضيلة والصلاح والخير. فسأله أحد تلاميذه شريكونج،: «ما قولك فى رجل يحبه جيرانه جميعا؟».

فأجاب المعلم الأكبر: «قد لا يكون لمجرد حبه جيرانه أجمعين صالحا».

فسأله التلميذ: «إذن ما قولك فى رجل يكرهه جيرانه جميعا ؟».

فأجاب النبى الصينى: «ان هذا لا يفيد أنه شرير ان الرجل الأفضل هو من يكرهه الأشرار ويحبه الأخيار».

وعلقت الدكتورة سهير القلماوى على هذا الحوار القصير بقولها:

هذا هو مفتاح تقدير الشخصيات والجماعات والحكومات. فالظفر برضى الناس جميعا وحبهم أجمعين ليس معناه إلاضعف الشخصية، والاحجام عن الفعل الحاسم القوى الأثر. ان الفاضل لابد عامل. ولابد أن يكون عمله حاسما قاطعا صارما فى الحق باترا فى الخير. ولن يرضى الناس جميعا عن الحق الحاسم الصارم. لذلك فالصالح صالح بكره الأشرار وحب الأخيار، والحكومة الفاضلة حكومة لا تظفر بحب الناس أجمعين وإنما هى فاضلة لأنها تغضب الأشرار وترضى الأخيار.

واستفز هذا الكلام الدكتور لويس عوض فكتب يناقش هذا الموضوع بكثير من العمق والشمول فى مقال عنوانه:

الشرارة الأولى (٥ يناير سنة ١٩٥٤) جاء فيه:

ولو جازلنا أن نطبق كلام كونفوشيوس على الصلة بين الحاكم والمحكوم لوجدنا الدكتورة سهير القلماوى أقرب إلى رأس الحكمة من كونفوشيوس نفسه، ذلك لأنها اقتصدت ولم تطلق على حين أنه أطلق ولم يقتصد. فإجماع الجيران على جار لهم أمر ممكن التصور أما إجماع المجتمع على حاكم أو مفكر فأمر بعيد تصوره بحكم قانون الإحتمال. ربما لم يفكر كونغوشوس فى هذه التطبيقات الإجتماعية والسياسية وإنما فكر فى مجتمع الجيران.

أما وقد خرجت بنا الدكتورة سهير القلماوى إلى المجتمع الكبير فنحن إذن واجدون أنفسنا إزاء الإشكال الأكبر، وهو إشكال الفرد والمجتمع، أى ما يعبر عنه بعض الكتاب بقولهم: حق الفرد الإلهى وحق الشعب الإلهى.

ثم أخذ لويس عوض فى توضيح معانى هذه المصطلحات ودلالاتها بالنسبة للمجتمع البشرى. فالعبقرى يجنح دائما إلى إقرار حق الفرد الإلهى. ومن ذلك قول العقاد فى الزمن الغابر «أنا شاعر بالحق الإلهى». والعقاد يؤكد هذه الفكرة بقوله:

الشعر من نفس الرحمن مقتبس
والشاعر الفذ بين الناس رحمن

«وهى مرحلة قريبة من التـألـه. ولا بأس فى التـألـه فى ذاته ان كان مجرد موقف شعرى يقفه صاحبه من الحياة. «وهو كذلك على أن يذكر ابن آدم أنه طينة منتـعـشـة بنفس من الله. ولكن التـألـه يدخل فى باب الإجرام ان نسى ابن آدم ما فيه من طين ولم يذكر الا أن فيه من نفس الله شيئا».

«وإذا جاز للعقاد أن يتألـه، جاز كذلك لصانعى التاريخ أن يتألـهوا من أول الخفارعة إلى أدولف هتلر، ولقد تألـهوا». ثم أضاف:

«ونحن من القـائلين أن صـوت الشـعب من صـوت الله ولسنا من القائلين بأن صوت العبقرى من صوت الله. وقديما كانت العرب تقول أن وادى عبقر واد لا تسكنه الملائكة ولكن تسكنه الشياطين».

ومن هنا شرع الدكتور لويس عوض فى تبيان أوجه الخلاف بين أصحاب المذاهب الفكرية على النحو التالى:

فالقـائل بأن صوت العـبقرى من صـوت الله أو أن عمل العـبقرى تحقيق لإرادة الله فـهو منته حتما إلى مذهب تنتفى فيه مسئولية العـبقرى حاكما كان أو قائدا أو كاتبا أو أى شئ ترد، تنفى فيه مسئولية العبقرى أمام الجماهير، ولو كان العبقرى مجنونا والجماهير أنضج ما يكون.

ومن قال ان صوت الشعب من صوت الله فهو منته حتما إلى مذهب فيه المسئولية كاملة. مسئولية الحاكم أمام المحكوم، ولو كان الحاكم عبقريا والمحكوم أبله ناقص التكوين، وصوت الله جهير وهو لا يخطئ ، فمن كان صوته من صوت الله، فهو لا يخطئ. فهل على الأرض من لا يخطئ ؟

ولويس عوض يؤكد أن هذا الخط فى التفكير ليس جديدا بل قديم قدم أفلاطون وبنيه من اتباع مذهب الهرامزة الذين وضعوا المجتمع على أساس هرمى، بل هو قديم قدم جامعة عين شمس التى تعلم فيها أفلاطون.

ثم يحدد رأية قائلا:

«أما نحن فنقول إن الشرارة الأولى موزعة على بنى البشر بالتساوى وأن الله يضع سره فى أضعف خلقه. وإذا كان للفرد حق

الهى فهو غير مسئول أما الشعب بإعتبار أن عامة الشعب من الرعاع أو من سفلة القوم، وهو لا يتوخى رضا الناس لأنه ملهم بالقول الحق ملهم بالفعل الحق».

وليس هذا ما تقوله الزميلة الكريمة الدكتورة سهير القلماوى، فهى تقول بمسئولية الحاكم الرشيد أمام أخيار الناس دون أشرارهم، وهى تنفى كما نفى كونغوشوس مسئوليته أمام «الناس أجمعين» أى أمام الشعب. وهنا نجد أن الأمر قد تعقد، نجد أننا دخلنا فى إشكال جديد لا يقل خطرا عن الإشكال الأول.

وحلا لهذا الأشكال طلب لويس عوض من الدكتورة سهير القلماوى أن تحدد لنا مقياس الشر وأن تدلنا عمن تعنيهم بالأخيار ومن تعنيهم بالأشرار.

واعربت الدكتورة سهير القلماوى عن عجبها من هذا السؤال الذى طرحه لويس عوض[١٥].. لأنها لم تكن تقصد كما ذكرت، سوى التأمل فى كلمات مأثورة، ولم تكن تبغى فلسفة أو بحثا عميقا لمجرد أنها قالت: «أن الفاضل لا تأتيه الشهادة بفضله من الناس أجمعين، وإنما حسبه شهادة الأخيار من جيرانه كما قال كونغوشيوس، أو الأخيار من شعبه إذا كان حاكما كما قد فهمت من كلام الحكيم الصينى».

وقد أقرت الدكتورة سهير القلماوى بان الحاكم كالراعى مسئول عن رعيته ثم تساءلت: «ولكن امام من هو مسئول؟ هل هو مسئول أمام الشعب فردا فردا؟ هذا غير معقول وكل ما استطاعت الديمقراطية أن تفعله هو أن تجعل الحاكم مسئولا أمام نخبة من الشعب»

وهؤلاء كما تقول الدكتورة ـ فيهم أخيار وأشرار ومن ورائهم أخيار وأشرار. فهل الحاكم مضطر أن يرضى هؤلاء ومن ورائهم؟ إنه إذا كان حازما لابد مغضب فريقا. وترتيبا على هذا المبدأ الذى اعتمدته الدكتورة سهير كان لابد أن يُسأل الحاكم ولايُسأل العبقرى ويُحاسب الحاكم ولايحاسب العبقرى. فإذا كان الحاكم عبقريا خضع لقانون العباقرة فى أنه

---

(١٥) مقال الشرارة الأولى وروح الله ـ الجمهورية فى ٢ فبراير ١٩٥٤ .

لا يمكن أن يحتمل الحساب ولن يستطيع شعب أن يقف أمام العبقرية مهاجما إلا إذا كان شعبا أخرق قد كتب الله عليه الفناء. ولو كانت الجماعة هى التى تستطيع أن تعبر عن صوت الله، لاكتفى الله سبحانه وتعالى بصوتها ولم ينظر إلى إرسال الرسل مرات لهذه الجماعة الضالة.

إن التجاوب بين صوت الله فى العبقرى وصوت الله، تجاوب تظفر به الإنسانية مرات قليلة فى تاريخها. ولكنها تظفر أحيانا، فإذا هى تخط انصع الصفحات فى تاريخ الانسان.

ثم تنهى الدكتورة سهير القلماوى مقالها الطويل قائلة:

«إن الله لم يخلق الناس سواء إلا فيما لا يتفاضلون به عادة. إن الله لم يخلقنا جميعا سواء فى الذكاء ولافى الاستعداد ولافى الصحة ولافى الحيوية، بل ولافى الشكل.

ثم تخاطب لويس عوض:

«وأؤكد لك يازميلى أن ظفر الإنسان بالمساواة التامة فى الحقوق الأرضية لن يغير من دستور السماء شيئا. ولو قد فهمنا لتغيرت معايير الحياة. ولكن من يدرى لعل الله قد أراد لنا ألا نفهم»

الشعب.. ثم الشعب.. ثم الشعب.

تحت هذا العنوان كتب الدكتور لويس عوض مقالا طويلا (١٢ مارس سنة ١٩٥٤) يفند فيها أقوال الدكتورة سهير القلماوى ويسخر فيه من منطقها العجيب، ثم يسأل الدكتورة:

ماذا يكون الحال لو أن الكثرة المطلقة من أعضاء لجنة الدستور أخذت برأى كونفوشيوس فى أصول الجيرة وبرأى الدكتورة فى أصول الحكم؟ وتصور الدكتور عوض ما يمكن أن تصدره هذه اللجنة من بنود عجيبة مثل:

«مادة (٣) ليس أمامنا مقياس معروف نميز به الأخيار من الاشرار لأن الدكتورة سهير القلماوى لم تهتد بعد إلى مقياس معروف، تعرفه هى أو يعرفه الناس. وعلى هذا فكلما نشأت حالة من حالات المسئولية وجب أن يجمع الحاكم أوراقه ويذهب بها إلى نخبة الشعب المنتظرين

فى دار البرلمان ولكن الى دار الدكتورة سهير القلماوى لتبت فيه بما أوتيت من «نور داخلى ومن فطرة غير مسئولة تميز بين الخير والشر. ونظرا لعدم وجود مقياس معروف يؤذن لسيادتها أن تعالج كل حالة على حدة.»

مادة (٤) يؤذن للدكتورة سهير القلماوى إذا لم تكن تثق تماما فى «نورها الداخلى» أن تشكل «لجنة الأخيار» بأخيارها ليكون الحاكم مسئولا أمامها بدلا من مسئوليته أمام نواب الشعب.

مادة (٥) لاداعى لعرض هذا الدستور لاستفتاء شعبى ان الاستفتاء الشعبى معناه مسئولية لجنة الدستور أمام الشعب، وهى غير جائزة لأن الشعب فيه أخيار وأشرار.

وقد سلمنا بأن المسئولية لاتكون إلا أمام أخيار، وهذا هو بيت القصيد.»

ومن هذا يستخلص لويس عوض أن الجذور الأساسية فى تفكير الدكتورة سهير القلماوى قد تكشفت بعد طول استتار فاذا هى جذر واحد يمتد فى اتجاهين:

أولا: إن الشر أس الوجود.

ثانيا: إن الخير وقف على المصطفين.

فالديقمراطية وجوهر مسئولية الحاكم أمام الشعب، تلك المسئولية المتبلورة فى المبدأين الخالدين القائلين بأن «الأمة مصدر السلطات» وبأن «الحق فوق القوة والأمة فوق الحكومة» هذه الديمقراطية فلسفة فاسدة لأنها تحسن الظن بالبشرية أكثر مما ينبغى وتزعم أن ٥١٪ على الأقل من بنى الإنسان قادرون على فعل الخير وإدراك الخير. وهو قول سخيف لأن الدكتورة سهير القلماوى تؤمن بأن الأشرار من ابناء آدم لا تقل نسبتهم عن ٥١٪ بل قد تزيد حتى تبلغ ٩٠٪

وما تقوله فى الجماعة الانسانية يمكن أن تقوله فى كل نفس بشرية على حدة، وهى كما تعلمنا مزيج من الخير والشر، والديمقراطية تزعم خطأ أن قوة الخير فى كل إنسان لا تقل عن ٥١٪ من تكوينه الأخلاقى، وهذا وحده

أمل البـائس لافى الأرض وحـدها ولكن فى السـمـاء كـذلك: أمل البـائس أن يسحق الخير الشر ولو بعد حين.

وعلى هذا يرفض لويس عوض هذا العالم العبوس المظلم الذى تدخلنا فيه الدكتورة سهير القلماوى. ويقول:

وأنا أعلم أنه حتى فى هذا الكون ذى الظلمات الرحيبة، وهو ليس بكونى فأنا أحيا فى كون منير، نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولا غربية يكاد زيتها يضئ ولم تمسه نار

هو نور مهما تجمهرت من حوله الظلمات وهو نور يحيى الأ فهام لأنه نور لاتطفئه الأفواه والأزرار.

وحـتى لو كـان هامش الخـيـر فى الإنسـان لايزيد عن ١٪ كـمـا يرى السـاخطون والمتشائمون لوجب على الإنسان أن يستمسك به عسى أن تهب على هذه الشـرارة الأولى وهى بذرة الخـيـر، ريح من المجـهول فيندلع منها لهيب تأكل ألسنته كل ظلام ولايبقى فى الكون إلا ضيـاؤه فكيف به وهو نور السـمـاوات والأرض، نور على نور، يعشى سناه الأبصـار. ولن تطفئ نوره المكشـوف المسـتـور أنفـاس من الأرض أو من أبالسـة الجـحـيم، ولن تـخـمـد الشـرارة الأولى التى وزعـهـا الله بالعـدل والقسطاس من ذاته النورانية على البشـر، وحـجـبـهـا فى ذات القلوب فتـأجـجت وسطعت بحرارة الحب وبنور الضمير.

«وبعـد ذلك تسـألنى سـيدتى ومـا شـأن هذه الشـرارة الأولى بمسـئوليـة الحـاكم أمـام المحكوم. أمـا سـيدتى فقـد نفت هذه المسئولية حين جـعلت بين الحـاكم والشعب حجابا صفيقا من طبقة مصطفاة هى طبقة «الأخيار» فعندها أن الأخيار وحدهم هم محكمة الحاكم ومصدر قوته.

فـهى إذن قـد أوجـدت طبقـة ثالثـة مـتـوسطة بين الحـاكم والشـعب، وهذه الطبقة ولا ريب هى الطبقة المتوسطة التى تنتمى إليـها سـيدتى وينتمى إليـها أكثر من خربوا ايماننا بالحرية فى الجيل الأخير.»

ولويس عوض يرفض هذا الفكر ويصرخ قائلاً:

«كلا ياسيدتى، ثم كلا.

الحاكم مسئول أمام الشعب كله بل أمام الإنسانية كلها وليس مسئولا أمام لجنة من الأخيار الذين يباشرون سلطانهم بالحق الالهى. فإن كان هناك مجال للكلام عن الحق الالهى فلنتكلم عن حق الشعب كله لافئة من الماسون. لأن الله قال: كلكم لآدم وآدم من تراب. والله لم ينفخ من روحه فى أبناء آدم بحسب الظروف والأحوال ولا بحسب المهن الشريفة والمهن الوضيعة. الله نفخ من روحه فى آدم مرة واحدة، ومن آدم خرجت البشرية كلها.

بهذا الحق الالهى وحده أقام الله ميزانا واحدا سوف يزن به خيرات الصعاليك والملوك كما يزن به خيرات الدكتورة ويزن خيرات السفرجي الذى يقف متأدبا لخدمة الدكتورة. ومادام الميزان واحد فالمسئولية واحدة كذلك. والله عادل فهو لن يسأل الناس مسئولية واحدة الا لعلمه أن فى كل منهم من جوهره قسطا متساوياً.

وهنا يختتم لويس عوض كلامه بقوله ان:

«ورقة الامتحان واحدة .. وهى ليست ورقة سرية ختم عليها بالشمع الاحمر ولكنها صحيفة مكشوفة منذ الأزل حتى الابد. كتب عليها بالخط الثلث» «اقرأ» ولهذا قلنا أن الله سوى بين الناس حين سواهم.

ولهذا نقول عودوا الى الشعب، ولا تعودوا الى كهنوت الأخيار.

الحاكم مسئول أمام الشعب.. كل الشعب.. ولا أحد غير الشعب.»

وهكذا دخل لويس عوض الى ميدان الفكر السياسى بحجة قوية لاتغلب، وكأنه كان يتحفز لأداء هذا الدور، ويتحين الفرصة للبدء فيه. لكى يسبق الجميع الى التنبيه الى المخاطر المحتملة. وقد اثبتت الأحداث فيما بعد، إن لويس عوض كان بعيد النظر مستنير البصيرة حقا. والغريب أن ماقاله لويس عوض هنا يعد من اساسيات الفكر السياسى والاجتماعى، بل ويتطرق مباشرة إلى نظام الحكم المنشود فى مصر. وكان هذا الفعل يمثل نوعا من المغامرة، إذ كانت هذه المناقشة سابقة لأوانها فى ظل حكم عسكرى

لم تتكشف كل نواياه بعد وكانت تبدو من المحظورات التى كان يتجنب الخوض فيها معظم الكتاب بل واكبرهم فى تلك الفترة، وكان بعضهم يكتفى بتمجيد قرارات الثورة والبعض الآخر يؤثر الصمت. أما لويس عوض فلم يطق صبرا وتمحك ببضع كلمات للدكتورة سهير القلماوى حول أقوال كونفوشيوس، فأخذ يفندها ويستولد منها الافكار الجديدة ليستدرج الدكتورة ويستدرج معها بقية الكتاب الكبار لمناقشة أمور السياسة ونظام الحكم.

لكن احجم الجميع عن الدخول فى هذه المعركة، واضطرت الدكتورة ان تدافع عن نفسها فتقول انها لم تقصد شيئا مما فهمه لويس عوض. وربما كانت صادقة لكن لويس عوض عمد الى جرها لهذه المعركة الهامة ليجر معها الآخرين كما فعل فى معركة الادب للحياة، ولكن كبار الكتاب خذلوه ووقفوا موقف المتفرج. ورغم ذلك لم يهتز ولم يتراجع بل أخذ يصعد الحديث حتى قال كل مايريد أن يقول فى قضية الاشتراكية والديموقراطية وأن يعبر عن إيمانه الراسخ بها سواء أرضى هذا قادة الثورة أو اغضبهم. وهكذا أخذ لويس عوض المبادرة وحده فى هذه المسألة الجوهرية، وكسر حاجز الصمت حولها. وبهذا أكد لويس عوض شرف انتمائه للكلمة الصادقة، وشرف انتمائه لمصر.

وفى ضوء هذه المعركة حول «الشرارة الأولى وحكومة الأصفياء» وموقف الكتاب الآخرين منها، نستطيع أن نفهم تردد لويس عوض حين جاء أنور السادات - ابان أزمة مارس - يطلب منه أن يدع الأدب جانبا ويكتب فى السياسة. ولعله يكون مناسبا الان أن نترك لويس عوض يشرح لنا هذا الموقف بنفسه كما كتبه فى مقدمة كتابه «لمصر وللحرية»:

ففى مارس ١٩٥٤ حدثت المواجهة الكبرى بين الجيش والشعب. ونحن فى القاموس السياسى المصرى منذ ثورة ١٩٥٢ نحاول دائما أن نخفف وقع الأحداث بتخفيف اسمائها. فنسمى هزيمة ١٩٦٧ النكراء «النكسة» ونسمى تحرير الوطن من الاحتلال الإسرائيلى «إزالة أثار العدوان». حتى يتناسى الناس - ولا أقول ينسوا - أن مصر محتلة فعلا منذ ١٩٦٧، وبذلك يتركون للحاكم حرية الحركة فى اختيار سبيل التحرير، وحين نريد أن نروغ من الديمقراطية والأحزاب تسميها

«منابر» وبنفس المنطق، درجت ثورة ١٩٥٢ ودرج معها الناس على تسمية ثورة مارس ١٩٥٤ «أزمة مارس» للتهوين من شأنها، رغم أنه من الناحية التاريخية كانت لأحداث مارس ١٩٥٤ كافة ابعاد «الثورة» لا «الأزمة». الثورة الشعبية المجهضة بتدخل العسكرية المصرية لاستمرار ثورة ١٩٥٢.

وكنت أنا فى موقف فريد قلما يجتازه مفكر. كنت بقلبى مع ثورة مارس ١٩٥٤ وبعقلى مع ثوار يوليو

ونحو منتصف مارس ١٩٥٤ دخل على الرئيس أنور السادات. يومئذ القائمقام أنور السادات، مكتبى فى جريدة «الجمهورية» وقال ما معناه: يادكتور. كفى كتابة فى الأدب. الوطن فى خطر. أكتب لنا رأيك فى الأزمة القائمة. قلت: أرجو أن تعفينى من هذا. فأنا أعرف شيئا عن الفكر السياسى ولكنى لا أحب أن أقحم نفسى فى السياسة العملية. قال: أنا لا أوافقك. ففى الأوقات العصيبة يجب على كل صاحب رأى أن يتقدم برأيه. وكان واضحا أنه كان مصراً على مطلبه وإن لم يكن واضحاً ماذا ينتظر منى أن أقول. قلت: فى هذه الحالة لى مطلب واحد. قال: ماذا قلت: ألا تزال كلمة واحدة مما أكتب لابيد الرقيب ولابيد غيره. قال الرئيس السادات بالفصحى: لك على هذا. وقد بربما وعد.

كتبت سلسلة مقالات عددها أربع، بعنوان «دستور الشعب» عبرت فيها عن وجهة نظرى قدر المستطاع رغم أنى كنت فى عرين الاسد أخاطب الناس على صفحات «الجمهورية». جريدة الثورة. وأدعو فيها الى عودة الجيش إلى ثكناته. وقد اثبت هنا ثلاثا منها لأنى لم أجد الرابعة التى طالبت فيها قادة الثورة أن يخلعوا الكاكى وينزلوا إلى الشارع لا بوصفهم قادة عسكريين ولكن بوصفهم زعماء شعبين، قائلا إنهم على خطأ فى تخوفهم من الديمقراطية، فطالما إنهم لايثقون فى الشعب فالشعب لن يثق فيهم. ولعلها ظهرت فى الطبعة الأولى ثم رفعت من الطبعات التالية. لا أدرى.

وجاء المقال الأول هجوما قاسيا على اتجاهات على ماهر وحكومته بخصوص الموقف من انتخابات الجمعية التأسيسية للدستور. فقد ورد فى توصيات لجنة الدستور حول «تنظيم التصويت» ما يلى [(١٦)]

«توضع علامة على يد الناخب عند اعطاء صوته سواء كانت عنده بطاقة أم لم تكن عنده»

ورأى الدكتور لويس عوض فى هذه التوصية اهانة للشعب المصرى كله واحتقارا له يسوى بين أفراد هذا الشعب وبين المواشى والأغنام. فكتب يهاجم على ماهر رئيس الوزراء ويسخر منه بقوله:

«إن الدكتور على ماهر رجل كامل يعبد الحق ولا يعبد إلا الحق. ومادامت الدولة قد عهدت إليه بأمانة خطيرة هى تنظيم التصويت للجمعيةالتأسيسية فلجنة التسعة تأبى أن يدخل فيها صوت مكرر أو صوت واحد غير مشروع، ولو أدى هذا إلى دمغ المصريين جميعا بالخاتم الأحمر المشهور الذى تدمغ به الدولة الأنعام والعجول»

ثم مضى فى السخرية إلى أن قال:

«إن دولة السوائم لاتعرف نظما ديمقراطية ولا سيادة للشعب ولا حقوقا جماهيرية.. فليس فيها إلا قطيع يمشى وراء واحد من القطيع. فإذا قبل الدكتور على ماهر أن يكون رأس هذا القطيع، إذا قبل وبهذا الوصف فنحن المصريين لانجد بأساً من أن نسير وراءه.»

ثم أشار لويس عوض إلى جهاد المصريين فى سبيل الحرية والمساواة، كما أشار إلى دستور ٢٣ ليكشف ما آل إليه الأمر فى نظر الحكومة الجديدة:

«إذا كان دستور ١٩٢٣ قد اكتفى بوضع علامة على بطاقة الناخب عند اعطائه صوته فكيف نرضى اليوم بوضع علامة على أيدينا؟ كفى هزلا، وعودوا إلى دستور ١٩٢٣ إن كان هذا كل ما تستطيعون أن تقدموه للأمة بعد ربع قرن من تقدمها وكفاحها الديمقراطى.. ولكن هذا ان دل على شئ فهو ليس يدل على أن الشعب قد أصابته نكسة فارتد إلى الحيوانية الأولى بل أن نفراً من القائمين بالتشريع فى

(١٦) مقال «دستور الشعب» الجمهورية ١٥ مارس ١٩٥٤م.

البلاد يحتقرون الشعب احتقارا لامزيد عليه ويستخفون بالذات الإنسانية استخفافا ليس بعده استخفاف.

وانتقل بعد ذلك إلى نقطة أخرى خاصة بالتأمين المالى للمرشح إذ أوصت لجنة الدستور بتخفيض التأمين المالى للمرشح من مائتى جنيه إلى مائة جنيه فقط.

واعتبر لويس عوض هذا الأمر مخالفاً للديمقراطية لأنه يدل على أن أصحاب هذا الرأى لايزالون يزنون الرجال بميزان المال وقال:

«فالوضع فى جوهره طبقى وفى مظهره يدعو إلى الاشمئزاز وخاصة فى هذا العصر الذى نزعم فيه أن البشر قد تساووا حقا فى الحقوق والواجبات.»

«نحن نقول: المواطن الذى لايجد مائة مواطن يزكونه للترشيح أمام البرلمانات بوثيقة مكتوبة، مواطن ليس من حقه أن يتكلم باسم أحد أوان يمثل أحداً فى أى أمر من الأمور العامة.

وإذا كانت الدولة تكتفى بمائة جنيه ضمانا لجدية المعركة الانتخابية فجدير بها أن تكتفى بمائة ابن راشد من أبنائها ينادون: نحن نريد فلانا وكيلا عنا فى البرلمان وهكذا يطمئن افقر مواطن فى الدولة أن حقوقه السياسية مصونة لاتمس. وبذلك تزول وصمة التمييز بين البشر على أساس ما تحويه جيوبهم.»

وفى ٢١ مارس سنة ١٩٥٤ كتب لويس عوض مقاله الثانى عن «دستور الشعب» طالب فيه لجنة الدستور بتحديد فلسفة الدستور أولا وقبل كل شئ، فقال:

«فقبل البحث فى الفقه الدستورى إذن ينبغى أن نبحث أولا فى فلسفة الدستور. فإذا تحدثنا عن فلسفة الدستور لن تجد تعبيرا أوضح لهذه الفلسفة من فكرة حقوق الانسان ومن فكرة واجبات الإنسان.

والحركة الثورية فى مصر مطالبة بأن توقع مع الشعب ذلك العقد الاجتماعى المشهور مكتوبا فى صيغة واضحة وملزمة...»

«هذا العقد الاجتماعى القائم بالتراضى أولا بالتسجيل ثانيا. هذا العقد هو الذى تحدد فيه حقوق الإنسان وواجبات الإنسان. وقد وقع قادة الثورة على هذا العقد أمام الشعب فى شطر من شطريه ولم يوقعوا بعد على شطره الثانى وهو لا يقل أهمية عن شطره الأول. وقعوا على وثيقة واجبات الإنسان ولم يوقعوا على وثيقة حقوق الإنسان.

الاتحاد والنظام والعمل هى فى قاموس الفلسفة السياسية من واجبات الإنسان وكما أن الإنسان يقبل أن يذكر بواجباته فهو يطلب كذلك أن تذكر له حقوقه. وكل حركة ثورية تستمد قوتها من إعلان حقوق الإنسان كما تستمد أثرها المستمر الفعال من اصرارها على واجباته.»

فماهى حقوق الإنسان؟

إنها لاتخرج عن «الاقانيم الثلاثة التى تبلورت فيها روح الثورة الفرنسية هادمة الاقطاع فى أوربا كلها ألا وهى الحرية والمساواة والاخاء.

وهذه الاقانيم كل متكامل وأركان يكمل بعضها بعضا.. فإذا أردنا أن نستخدم لغة العصر قلنا الحرية والمساواة والسلام.. وهو عين ما قاله القدماء لأن الأخاء البشرى والسلام الإنسانى شئ واحد.

أعلنوا إذن حقوق الإنسان وهى الحرية والمساواة والسلام كما أعلنتم واجبات الإنسان وهى الاتحاد والنظام والعمل.»

وجاء المقال الثالث (فى ٢٣ مارس ١٩٥٤) حول «دستور الشعب ٣» وركز فيه لويس عوض على توضيح مفهوم الحرية الحقيقى المتمثل فى تحرير رغيف الخبز أى بتأمين الأساس الاقتصادى لهذه الحرية، وذلك بتمليك الأرض للفلاحين وتمليك المصانع للعمال حتى يجرد الاقطاع والرجعية من أسلحتها الحقيقية، وقال:

«فهناك فى مصر نوعان من الرجعية:

رجعية مكشوفة ومكروهة تدارى التضخم فى صكوك الحرية بسحب هذه الأوراق المتداولة من السوق أى بمصادرة الدستور والتشكيك فى الفكرة الدستورية باعتبار الرصيد الشعبى صفر لا

وجود له. ورجعية مستورة محبوبة من السفهاء لأنها خداعة تظهر ما لا تبطن وتسخو بما لا تملك فتوزع الحريات باليمين واليسار وهى تعلم انها تعطى للناس شيكات بلا رصيد أى أى وعود بلا أساس حقيقى أو مصداقية.

والشعب الناضج يركل الرجعية الأولى السافرة بقدمه ويكشف القناع عن الرجعية الثانية ثم يركلها بقدمه ويبحث جادا عن النقد الحقيقى الذى له غطاؤه الذهبى الكامل..»

وأبسط طريقة عند لويس عوض للكشف عن هذه الرجعية التى تلبس مسوح الشعبية تتلخص فى الحوار التالى:

كلما صاح منافق: نحن نعطيكم الحرية

هتف الشعب صائحا: والأرض كذلك

وكلما صاح منافق: نحن نعطيكم المساواة.

هتف الشعب قائلا والمصانع أيضا.

وكلما صاح منافق: نحن نعطيكم الاخاء

هتف الشعب قائلا: والمتاجر كذلك

وعندئذ يكشر المنافقون عن أنيابهم فتبدو نواجزهم حادة كنواجز الذئاب ويزمجرون:

ضعوهم فى السجون، هؤلاء شيوعيون. هؤلاء فوضويون. هؤلاء مشركون.

وهنا يشير لويس عوض الي ما كان يجرى من أحداث ابان أزمة مارس ١٩٥٤، ويقول:

«انظروا إلى معركة اليوم:

الفلاحون يطلبون الأرض ويطالبون باستكمال قانون الاصلاح الزراعى.

والرجعيون يتصايحون: اعطوا الحرية للشعب أما الأرض فلا.

وهنا يتساءل لويس عوض: ما العمل؟ ثم يجيب مزيد من الحرية والمساواة. وما الضمان؟

- الدستور. أجل الدستور الكامل العاجل الناجز.

ولكن مـاذا يمنع الرجـعيـة من أن تتكتل فـتـحرق الدسـتـور اربا اربا أو تستـخدمه الرجعية لالغاء الاصـلاحات الثورية فإذا به بعد حين قصـاصة من ورق.

ويرد كـالمعـتـاد: لا حـامي للدسـتـور إلا الشـعب. اعطوا الأرض للفلاحين قبلما يخطفها منهم امراء الاقطاع. فلويس عـوض يؤمن بأنه عندمـا يتم التـمليك ويدخل كل فلاح فـيمـا ردتـه إليه الثـورة من أرض كانت قد اغتصبت منه فى الماضـى، لن تستطيع أى قوة على الأرض أن تنتزع من الفلاح أرضـه. ولن تستطيع الرجعية بعد ذلك أن تطمس آثار الثورة أو تعود بالزمن الى الوراء لأن كل فلاح تملك قيراطا سوف يخرج بندقيته أو فأسـه ليحافظ عليه. وعندئذ لن يكون الكفاح كفاح قادة الثورة ولكنه سوف يكون كفاح الشعب.

وكانت مقالته الرابعة عن دستور الشعب هى آخر ما كتب فى الجمـهورية فى تلك الفتـرة الحـرجـة من مـارس ١٩٥٤، إذ قدم استـقـالته حين تدهورت الأمـور ووقـع الصـدام بين الثـورة والمثـقـفين. المهـم أن لويس عـوض طلب فى مقاله ذاك من قادة الثورة أن يخلعوا الكاكى وينزلوا إلى الشارع لا بوصـفهم عسكريين ولكن بوصفهم زعماء شعبيين، قائلا إنهم على خطأ فى تخوفهم من الديمقراطية، فطالما لايثقون فى الشعب فالشعب لن يثق فيهم.

لكن سرعـان ما تدهور الموقف ووقـع الاعتداء بالضـرب على رئيس مـجلس الدولة، ولم يعد الأمر محتمـلا بالنسبة للويس عوض فقدم استقالته للقائمقام أنور السادات اعتبارا من آخر مارس ١٩٥٤.

هذا مـوقف مـبـدأى نسـجله بكل اعـجـاب للدكـتـور لويس عـوض كـمـفكر ليبـرالى يرفض الاحتكام إلى العنف فى أمور السـيـاسـة، أيا كـانت مصـادر العنف أو مبـرراته. لكن هذا لايمنعنا من طرح السـؤال التـالى: هل كـان هذا الموقف هو الاختيار الوحيد أو الصـحيح الذى تمليه المصلحة الوطنية؟

إن دراسـة هذه النقطة يعد مـسـألة ضـرورية لمعرفـة عـلاقـة لويس عـوض بثورة يوليو وموقف الثورة منه، والكشف عن بذور الشك المتبادل والتى كانت حتما وراء فصله من الجامعة واعتقاله فى ١٩٥٩.

وهنا أعود لنقطة البداية لأقول: إن لويس عوض قد اتخذ الموقف الذى يريح ضميره كمفكر، لكن هذا الموقف فى سياق أزمة وطنية حادة كأزمة مارس ١٩٥٤، التى كان يحركها الصراع على السلطة بين محمد نجيب وجمال عبد الناصر، كان يحمل فى طياته معانى أخرى خطيرة منها اتهام عبد الناصر وفريقه وتحميلهم مسئولية تفاقم الأزمة والوصول بها إلى شفا الحرب الأهلية.

إن لويس عوض لايعلن ذلك صراحة ولايذكر لاستقالته من «الجمهورية» سبباً سوى التفرغ لواجباته الأصلية فى الجامعة، لكن اصراره على ترك العمل فى صحيفة الثورة أو معقل الناصريين كما يقول، ليس له معنى آخر. فهل كان جمال عبد الناصر وجناحه فى الثورة هو المسئول عن تدهور الاوضاع ابان تلك الأزمة؟

هذا الاتهام هو مادرج على ترديده أعداء عبد الناصر وثورته على الدوام. وهذه مفارقة! لكن هناك. من الكتاب الكبار وشهود تلك الأزمة من يرفضون هذه الأقوال بل ويدحضونها.

بل ان مؤرخا ليبراليا كالدكتور محمد أنيس يلقى بتبعة هذه الأزمة كلها على محمد نجيب ومحاولته لسرقة الثورة بالتآمر مع الوفد والاخوان المسلمين وذلك فى مقاله «محمد نجيب أمام التاريخ» بمجلة الهلال (اكتوبر ١٩٨٤) نجمله فى النقاط:

- إن محمد نجيب مسئول مسئولية كاملة عما حدث فى مصر فى سنتى ١٩٥٢و ١٩٥٣، وكان تحت تأثير مجموعة سليمان حافظ وافكار الحزب الوطنى التى تتميز بالتوجه الفاشى والتي كانت تعبر عن نفسها بشعار «النظام والاتحاد والعمل» مع تجاهل تام للقضية الوطنية وقضية العدالة الاجتماعية.

- رفع محمد نجيب شعار التطهير، تطهير الاشخاص لا القوانين وهى فكرة أتاحت وظلت تتيح كلها أسوأ العناصر إلى ساحة العمل السياسى.

- لم يكن محمد نجيب صاحب عقلية سياسية ترى المشاكل وترى حلولها الثورية. كانت تسيره الأحداث أو يسيره البعض ولكنه لا يسير الأحداث.

ـ على النقيض من ذلك كان عبد الناصر الذى لم يترك من البداية مناسبة إلا وأثبت فيها انه طالب ثورة تستهدف خدمة أفقر قطاعات الشعب وترفض كافة مؤسسات السلطة السابقة: الأحزاب، القصر، والإنجليز. واستطاع الرجل فى أقل من سنتين من صراعه مع نجيب أن يصبح علما من أعلام حركة التحرر فى العالم الثالث.

تحالف محمد نجيب مع الوفد والاخوان لتصفية جمال عبد الناصر.

إن محمد نجيب يعرف من البداية أنه جئ به كصورة لتقبل جماهير القوات المسلحة وليقبل الشعب المصرى انقلاب ١٩٥٢. لماذا قبل هذا الدور اذا كان يرفضه أصلا وإذا قبله كما فعل فلماذا يأخذ نفسه مأخذ الجد ليوحى إلى الناس أنه قائد الثورة الحقيقى. ولماذا يعرض الشعب المصرى وقواته المسلحة لتلك التجربة المريرة الممثلة فى أزمة مارس، وكادت تؤدى إلى حرب أهلية وبقيت رغم زوالها كابوسا يزعج كل وطنى عندما يتذكر احداثها .وينتهى الدكتور أنيس فى تحليله لهذه الأزمة إلى القول:

«أغلب الظن أن محمد نجيب كان يفضل استمرار القديم مع محاولة اصلاح وكان عبد الناصر يبحث عن جديد كليا. لقد خرجت المظاهرات لتأييد محمد نجيب وخرجت قطاعات من الفرسان لضرب بعضها البعض وخرج الاخوان للاستيلاء على السلطة وراهن محمد نجيب على كل هذه القوى فى سبيل استمرار القديم وفشل، لأن حركة التاريخ كانت تتطلب شيئا جديدا فى المجتمع المصرى ورجلا جديدا وفكراً جديدا.»

وبعد هذا العرض لرأى الدكتور محمد أنيس أستاذ التاريخ الحديث والمفكر الليبرالى يحق لنا أن نتسائل:

هل كان مطلوبا من جمال عبد الناصر ورفاقه من الضباط الاحرار أن يرفعوا الراية البيضاء لهذه القوى الرجعية والفاشية ويسلموها قيادة الثورة؟ وهل كان ذلك من متطلبات النضال الشعبى أو تعبيرا عن فكر ثورى؟ وهل كان هو اسلم طريق لحماية الثورة وتمكين فاعلياتها.؟

لقد طرح الاستاذ محمد حسنين هيكل هذه الأسئلة فى كتابه الهام. «أزمة المثقفين» سنة ١٩٦١، وأجاب عليها قائلا:

إن القول بأن يوم ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ هو يوم الثورة ينطوى فى الحقيقة على خلط بين معنى الانقلاب ومعنى الثورة.

الانقلاب هو الاستيلاء على السلطة، والثورة هى تغيير الأوضاع تغييرا شاملا بحيث تختلف الأمور بعدها اختلافا اساسيا عما كانت عليه قبلها.. لكى تنتقل مما هو كائن فعلا، إلى ما ينبغى أن يكون أملا. فإذا وصلنا بعد ذلك إلى القول بأنه فى ٢٣ يوليو كان «الانقلاب» ـ الذى قد يمهد للثورة ـ قد تم ولكن الثورة ذاتها لم تكن قد تمت بعد، فإن السؤال الذى يبرز على الفور هو:

ـ هل كانت الأحزاب السياسية التى جرت المطالبة بعودتها، وهل كانت الحياة النيابية بالصورة التي كانت عليها، قادرة على اتمام الثورة؟

إذا سلمنا بأن الأحزاب السياسية هى فى حقيقة أمرها تعبير عن المصالح الحقيقية، وبصراحة أكثر، إذا قلنا أن الأحزاب التى كانت قائمة فى مصر قبل الثورة كانت تمثل ملاك الأراضى، كبار ملاك الأراضى؟، وإذا سلمنا أن هدف الثورة كان تغيير الأوضاع تغييرا جذريا، فكيف كان يمكن أن يقوم بها هؤلاء؟

كيف كان يمكن أن يصنع التغيير المطلوب، وأن يفرضه هؤلاء الذين يمس التغيير مصالحهم مباشرة؟ كيف كان يمكن أن يتولى أمر الثورة هؤلاء الذين ستأخذ منهم الثورة لتعطى غيرهم؟ تناقض كان من المستحيل معه أن يستقيم أمر. ان أصحاب المصالح بطبيعتهم أعداء كل تغيير.. والثورة تغيير كبير.» (ص٥٧)

ثم ينهى هيكل هذه المناقشة بثلاث نتائج هى:

١ ـ إن المطالبة بعودة الاحزاب القديمة كان معناها تجميد الثورة من حيث هو دعوة للمصالح القديمة أن تعود إلى الحكم.. بل والتحكم.

٢ ـ إن المطالبة بتأليف أحزاب جديدة كانت دعوة نظرية باعتبار أن التغيير الثورى الذى وقع حتى ذلك الوقت لم يكن قد سمح بفرصة ظهور مصالح جديدة قوية وقادرة.

٣ - إن مطالبة الطليعة التى تصدت للثورة بتأليف حزب واحد، كانت تنطوى على كثير من التجنى، فإن هذه الطليعة بسبب بعدها عن مجال العمل السياسى بصورته الطبيعية، لم تكن تملك إلا إرادة التغيير الثورى، وإنما هى حتى ذلك الوقت كانت تمارس عملها الثورى بالتجربة والخطأ.

هذه هى الزوايا الأخرى للرؤية بالنسبة لأزمة مارس سنة ١٩٥٤م. كما سجلها اثنان من كبار الكتاب والمفكرين الذين عاصروا تلك الأحداث وعاشوهاهما الدكتور محمد أنيس والأستاذ محمد حسنين هيكل. وهى تختلف اختلافا واضحا عن تقييم الدكتور لويس عوض الذى يصر على أن ما حدث فى مارس ١٩٥٤ كان ثورة شعبية اجهضت بتدخل العسكرية المصرية لاستمرار ثورة يوليو ١٩٥٢.

وبصرف النظر عن مدى صحة هذه الأراء أو تضاربها، فإن لويس عوض كان منقسما على ذاته ازاء تلك الأحداث الخطيرة. فهو يقول (مقدمة كتاب: لمصر وللحرية):

«كنت بقلبى مع ثورة مارس وكنت بعقلى مع ثوار يوليو ١٩٥٢.» فما الذى قلب هذا الموقف ودفعه لأن يقدم استقالته من جريدة الثورة؟ وبعبارة أخرى نقول:

لماذا لم يأخذ موقف حسنين هيكل وحسين فهمى أو توفيق الحكيم ويستمر فى مساندة الثورة وترشيدها حتى تجتاز مرحلة المخاض بين استلام السلطة وتحقيق الثورة الاجتماعية؟ لماذا قرر التخلى عن دوره فى قيادة الحركة الثقافية من خلال جريدة الجمهورية؟ وهى جريدة الثورة التى أطلقت يده فى صفحة الأدب وأطلقت حريته فى أن يقول ما شاء له ان يقول حول حرية الفكر وحرية الابداع وأن يشعل أعنف المعارك الأدبية حول القديم والجديد وحقوق الإنسان وقضايا العدل الإجتماعى والمساواة فى الحقوق والواجبات، وبلغ من عنف كتاباته حول الديمقراطية ما جعله يطالب قادة الثورة بخلع الكاكى والنزول للعمل السياسى من خلال الجماهير، دون أن تحذف له كلمة واحدة.

لقد أعطته قيادة الثورة ثقتها وإحترامها لأرائه ولم تـ ل المساس به.. فلماذا قرر التخلى عنها وأتخذ منها هذا الموقف الحاد عند أول أزمة؟

فى ظنى أن المحرك الأول لموقف لويس عوض هذا هو كراهيته المطلقة للعنف بكل أشكاله.

وقد شرح لويس عوض هذا الأمر فى مقدمة قصته «العنقاء» وخلاصته هى:

إن رفضه للعنف يرجع فى جذوره إلى رواسب التربية المسيحية، فقد لقن في طفولته آية المسيح التى تقول «من لطمك على خدك الأيمن أدر له خدك الأيسر أيضاً.»

أما العامل الثانى فيرجع الى معايشته لجو الرعب والإرهاب الذى ساد الحياة السياسية فى اعقاب الحرب العالمية الثانية بين سنتى ١٩٤٥و ١٩٤٧ نتيجة لوقوع الإغتيالات السياسية وتبادلها بين الإخوان المسلمين وحكومات الإقلية وعملاء القصر الملكى وراح ضحيته عدد كبير من الوزراء ورؤساء الوزارات مثل: احمد ماهر باشا والنقراشى باشا وأمين عثمان الذى أتهم السادات بالاشتراك فى قتله كذلك قتل المرشد العام للاخوان المسلمين الشيخ حسن البنا.

وذلك بالاضافة إلى عدد من رجال القضاء والشرطة الذين راحوا ضحية لهذه الإغتيالات.

عايش لويس عوض هذا الجو المفزع ووصل إلى يقين راسخ بإن العنف يدفع إلى العنف.

فلا حياة ولا بناء إلا بالخروج من هذه الحلقة اللعينة التى تصبغ الحياة بلون الدماء القانى منذ قتل قابيل لأخيه هابيل. القاتل يقتل ولو بعد حين. ولا بد من الخروج من دائرة الثأر والدماء. ولا يمكن أن يتحقق هذا الهدف إلا بتحقيق العدالة الإجتماعية والحقوق السياسية للمواطنين، وقد بدأت الثورة فى هذا الطريق بالغاء الملكية وتصفية الإقطاع ومن ثم كان ولاءه لها ولكن حين وقع الإعتداء الجسدى على رئيس مجلس الدولة، انقلب كل شىء فى

نظره وبدأت اشباح العنف وحلقات الدم تتراءى امامه، وبناء على هذا اتخذ قراره بالاستقالة من الجمهورية والتوقف عن الكتابة. وهذا ما يؤكده بقوله :

المهم أن تدهور الوضع السياسى منذ ٢٥ مارس ١٩٥٤ بحشد العمال المأجورين للاعتداء على المثقفين وعلى طلاب الجامعات، وإعتداء الغوغاء المأجورين على رئيس مجلس الدولة. السنهورى باشا. إعتداء جسديا، كان أكثر مما يحتمله ضميرى. فقد كنت رغم نظرى إلى السنهورى على أنه من قادة الرجعية السياسية فى مصر كنت لا أقر الاحتكام إلى العنف والغوغائية فى حسم قضايا الرأى. ولم يكن هذا كافيا لسحق المد الديمقراطى، فتدخلت أسلحة الجيش تدخلا سافرًا لحسم الموقف فى المواجهة بين الضباط الناصريين بقيادة كمال الدين حسين (الأقوياء) والضباط الديمقراطيين بقيادة خالد محيى الدين (الضعفاء). فيما كنا نسمع وكانت جريدة «الجمهورية» طبعا مركزاً من مراكز الناصرية. كان أى استمرار بعد ذلك فى خدمة «الجمهورية» نوعاً من التعاون السياسى وعملية إختيار يُسأل الإنسان عنها أمام ضميره. ومهما قيل عن جو الرعب السائد يومئذ لنزول الدبابات والمصفحات فى الشوارع. فقد رأيت أن هذالا يعفى المفكر؛ حامل شرف الرأى والكلمة. من إتخاذ الموقف الذى يريح ضميره، أما قبول التعاون بالقهر فخليق بأن يفقد الإنسان احترامه لنفسه.

وعلينا أن ننظر الآن للجانب الاخر من المشهد حتى ندرك أبعاد هذا الموقف الحقيقية. بل وحتى لا نلقى باللوم جزافا على طرف دون غيره.. وعلينا ايضًا أن نفكر فى هذا السؤال:

أكان من الممكن لقادة الثورة أن يتقبلوا هذا الموقف الرافض من لويس عوض ببساطة كأنه أمر عادى أو موقف طبيعى فى ظل أزمة مصيرية تهدد الوطن كله بالفوضى والحرب الأهلية؟

ومهما قيل عن حق لويس عوض أو غيره من الكتاب فى اتخاذ هذا الموقف أو ذاك، فإن الطرف الآخر لابد أن يكون له تفسيره الخاص. فإن لم تكن استقالة لويس عوض، فى تلك اللحظة، تمثل نوعا من التحدى لسلطتهم،

فهى تمثل على الأقل، تخليا واضحا عن مساندتهم، خصوصا بعد محاولتهم استبقائه واعطائه مهلة كافية لاعادة النظر فى أمر الاستقالة - وهذا ما أوضحه لويس عوض بقوله:

وبعد أيام زارنى حسين فهمى فى منزلى وابلغنى أن «البنباشى أنور السادات» يطلب منى أن أعيد النظر فى أمر استقالتى وأنه يرى أن أعتكف إذا أردت شهرا أو شهرين أو ثلاثة حتى تهدأ الأمور، وان جريدة «الجمهورية» سوف ترسل إلى مكافأتى الشهرية. وكانت ٦٠ جنيها، فى منزلى. ويبدو أن حسين فهمى، وفاء منه لى، صور الأمر لأنور السادات على انى محرج أمام زملائى وابنائى الجامعيين وأمام المثقفين بعامة فقد كانوا فى طليعة المطالبين بعودة الدستور والحياة النيابية.

على كل حال فقد تمسكت باستقالتى، لأنى فعلا إلى جانب أزمة الضمير، كنت أحس بأن عدم تفرغى للبحث والتدريس فى الجامعة يؤثر فعلا على مستوى ادائى لواجباتى الأصلية.

وأمام هذا الاصرار تم للدكتور لويس عوض ما أراد، وعاد ليتفرغ لعمله فى الجامعة. وهنا بدأت ردود الافعال تتوالى. وحتى لا نتسرع فى الحكم على قادة الثورة ونديتهم علينا أن نتذكر بضع كلمات قالها الاستاذ حسين فهمى حين راح يعرض على لويس عوض مهمة الإشراف على صفحة الأدب بالجمهورية كما سجلها لويس عوض فى مقدمة كتابه «لمصر وللحرية» قال حسين فهمى:

«أكثر ما تقوله صحيح. ولكن كل البذور كامنة فى الثورة. فيها الرجعيون وفيها الفاشيست وفيها الإخوان ولكن فيها التقدميون وفيها الاشتراكيون وفيها الديمقراطيون ولكنهم جميعا وطنيون مخلصون ويريدون خدمة مصر. وإذا تخلى عنهم المثقفون تركوا الساحة لليمين المصرى ليسيطر عليها ويوجهها» ويبدو أن هذا ما حدث بعد أزمة مارس، فقد أخلى الاشتراكيون والديمقراطيون مواقعهم نتيجة

لمعاداتهم للثورة وتعجلهم الصدام معها - ومن الواضح أن لويس عوض كان يتعاطف معهم حين قدم استقالته ورفض الاستمرار فى الكتابة بجريدة الجمهورية.

على أى حال، فإن واجب الحذر كان يوجب علي لويس عوض أن يتذكر كلمات حسين فهمى جيدا وهو يقدم استقالته. لأن تخليه عن مساندة الثورة فتح الباب واسعا لليمينيين والانتهازيين للدس له حتى تم فصله من الجامعة فى سبتمبر ١٩٥٤ مع خمسين من الاساتذة والمدرسين.

وبهذا اخرجوه من قسم اللغة الإنجليزية ليخلوا الطريق للدكتور رشاد «الذى غدا فيما بعد رئيسا لقسم اللغة الإنجليزية «على جثتى»، كما قال هو فى» (اوراق العمر ص ٣٩٣) ثم جرى إعتقال لويس عوض بعد سنوات مع الشيوعيين لمدة ستة عشر شهرا من ٢٨ مارس ١٩٥٩ حتى أفرج عنه فى ٢٤ يوليو ١٩٦٠.

وعلى الرغم من ذلك فاننى أعتقد أن لويس عوض كان أكثر نقاد الناصرية دقة وإعتدالا.

وهذا ما يؤكده فى كل كتاباته واهمها كتابه «أقنعه الناصرية السبعة» الذى سنناقشه فى فصل آخر من هذا الكتاب.

لكن المهم الأن هو أن نعرف أن لويس عوض قد عاد للجمهورية منذ أول يناير ١٩٦١ لمدة عام انتقل بعده إلى الاهرام وظل فيه حتى أخر أيامه. وحين عاد للجمهورية هذه المرة كان قد مر على استقالته منها حوالى ثمانى سنوات ومع ذلك نجد انه قد عاد يبحث عن موضوعه الأثير «الأدب فى سبيل الحياة» الذى جعله شعاراً لصفحة الأدب وادار حوله المعارك الكثيرة. لكنه وجد أن الشعار قد أزيل بعد خروجه مباشرة. وكما يقول فى كتابه «الإشتراكية والأدب» «أزيل هذا الشعار وإتجهت صفحة الأدب إتجاها أخر لا أعرف كيف أصفه لإنه لا يدخل فى نمط معروف من أنماط الفكر والكلمة المكتوبة، ولم تكن إزالة هذا الشعار بالشيء الغريب، فقد كانت فكرة الربط بين الأدب والحياة تسوء فريقا من الناس بعضهم شريف غاية الشرف وبعضهم غير شريف.

وجـاهر بعـضـهم وهمس آخـرون قـائلين أن صـفـحـة الأدب فى جـريدة «الجمهورية» تسوق الفكر والثقافة والأدب فى سبيل الإشتراكية..».

هكذا راى الامـر بعد عـودته، فـشـرع من جـديد فى نشـر سلسلة بحـوث أدبية، تناول فيها مختلف المدارس الأدبية المعاصرة بالشرح وبالمقارنة بغرض التنظير والتـأصيل لرؤية إنسـانيـة للأدب الإشـتراكى وكـان عنوانهـا «الأدب والإشتراكية» وكان لها ردود فعل كثيرة فى صفوف اليسار المصرى. وحين نشـرت هذه البحوث فى بيروت، تنـاولها المفكر والناقد اللبنانى الكبير حسين مروة بالمناقشة والنقد فكانت معركة أدبية جديدة لكن باسلوب غاية فى العفة والنبل وهذه المعركة هى موضوع الفصل التالى... فإلى هناك.

٣ - مناقشة عقلانية بشأن الأدب الاشتراكى*

«الاشتراكية والأدب» هى مجموعة مقالات نشرها الدكتور لويس عوض فى جريدة «الجمهورية» خلال عام ١٩٦١ وفى «أهرام الجمعة» خلال سنتى ١٩٦٢، ١٩٦٣، وجمعت فى كتاب صدر عن «دار الآداب» - بيروت، فى عام ١٩٦٤. وهى تتناول العلاقة بين الأدب والمجتمع وبين الأدب والحياة فى ظل التجارب الإشتراكية التى تجتاح العالم فى القرن العشرين.

ومن رأى لويس عوض أن كل دعوة تنحو إلى تفريغ الأدب والفنون من غايتها الأولى، وهى «الإنسانية»، لا تخدم الفكرة الإشتراكية بل تضعفها وتفقرها، مهما كانت «هادفة» باسم المجتمع والأدب الإشتراكى فى أرقى تعريف له أدب إنسانى فى المقام الأول، يرتفع على الإقليمية وعلى الطبقية ويتجاوز حدود الزمان والمكان. وبهذا التعريف يمكن للتراث الإنسانى الذى صفاه تاريخ الإنسانية عبر آلاف السنين أن يحتفظ بنضارته وقيمته الأساسية مهما تغيرت النظم والمذاهب، لانه يتناول الإنسان من حيث هو إنسان.

وكان للمفكر والناقد اللبنانى الكبير حسين مروة رأى فيما كتبه الدكتور لويس عوض، إذ أحس أن الدكتور عوض «قد وضع قضايا الفكر الإشتراكى والأدب الإشتراكى وضعا حاداً شاء أن يدعمه بمقاييس نظرية... ثم ألحق الكتاب بمقالات نُشرت فى الملحق الإسبوعى «للأهرام» بشر فيها بانبثاق حركة رومانسية فى الأدب العربى المعاصر على أنقاض الواقعية وظهر فيها

* نشر بمجلة «الطريق» ببيروت فى يونية ١٩٩٠ .

وجه من وجوه التحامل على التيار الواقعى فى الأدب والنقد الذى برز خلال الخمسينات...».

وإزاء هذا التحامل كتب الاستاذ حسين مروة الناقد الماركسى الراحل ستة فصول بمناقشة هذه الأراء ونشرها فى كتابه القيم «دراسات نقدية فى ضوء المنهج الواقعى»، الصادر فى بيروت عام ١٩٦٥.

وكان اسلوبه فى النقاش آية تحتذى من حيث الفهم والمعرفة ووضوح التعبير إلى درجة فائقة تجعل منه درساً مفيداً حقاً فى هذا الباب.

وقد بدأ الأستاذ حسين مروة بعرض وصفى للكتاب قال فيه:

«فى الفصول السبعة الأولى من كتاب «الاشتراكية و الأدب» يعرض الدكتور لويس عوض مختلف المدارس الأدبية المعاصرة، عرضا تفصيلياً نقدياً، فهو يناقش كل مدرسة منها على حدة، بادئا بالمدارس التى تدخل فى إطار الفكر المثالى، كمدرسة «الفن للفن» و«المدرسة التأثيرية» و«المدرسة الإنسانية» التى وضع أساسها الناقد الأمريكى إرفنج بابيت والفيلسوف الأمريكى بول مور، و«مدرسة الكثلكة الجديدة»، التى تنتسب للشاعر الإنجليزى ت . س. إليوت، فمدرسة السريالية التى تزعمها الشاعر أندريه بريتون...

ثم ينتقل المؤلف - أى عوض - (فى الفصلين: الخامس والسادس) إلى الكلام عن المدارس المادية، فيرى أن أهم هذه المدارس ما يسميه: (مدرسة الاشتراكية الثورية)، ومدرسة (الواقعية الاشتراكية) و(مدرسة الأدب الهادف) ومدرسة (الحتمية الاقتصادية أو الجبر التاريخى)».

وأهم ما يلاحظه حسين مروة هو أن الدكتور لويس عوض يجعل من هذه المدارس المادية جميعا وحدة متداخلة، يزعم أنها كلها من ينبوع واحد، وأن هذا الينبوع الواحد هو (الاشتراكية الماركسية)، فى حين أن بين هذه المدارس من الفوارق، من حيث أساسها المادى، ما يبعد بعضها عن بعض **أولا**، وما يبعد أكثرها من ذلك الينبوع نفسه، **ثانياً**... فإن ما يسمى بمدرسة

(الاشتراكية الثورية) مثلاً، أو ما يسمى بمدرسة (الحتمية الاقتصادية أو الجبر التاريخى)، وإن كانت مادية النزعة فى الأساس؛ إنما هى تنزع إلى نوع من الميكانيكية التى ترفضها (الواقعية الاشتراكية) رفضاً قاطعاً.

كذلك فقد لاحظ أن رؤية الدكتور لويس عوض هذه المدارس المادية متداخلة بعضها مع بعض، ونابعة من ينبوع واحد، قد استدرجته إلى رفضها جميعاً ثم ساقه هذا الرفض إلى أن يقيم لنفسه بالمقابل، مفهوماً خاصاً يريد أن يجعل منه ينبوعا صالحاً لمذهبه الأدبى.

وقد اختار الاستاذ حسين مروة أن يتصدى لابرز القضايا وأكثرها دوراناً على أقلام البعض ممن يطيب لهم إظهار العداء لما يسمونه الالتزام الفكرى أو الأدبى... فى ذلك الوقت طبعا.

ثم يحدد هدف هذه الدراسة قائلاً:

«فمناقشتنا هذه إذن، لا تقصد الدكتور لويس عوض ذاته بقدر ما تقصد أولئك الآخرين الذين يبتغون الانفلات المطلق من أخلاقية الالتزام بمفهومه العلمى والإنسانى الصحيح، وليس الدكتور عوض منهم فى اعتقادنا، ولكن إصراره فى كتابه هذا، على عدم التفريق بين مدرسة «الواقعية الاشتراكية» وسائر المدارس المادية التى يرفضها هو وترفضها «الواقعية الاشتراكية» ذاتها، إنما هو إصرار قد لا يرتضى الدكتور عوض عواقبه حين يحاول أن يعارض مفهوم الواقعية هذا بمفهوم تلتبس حدوده على الكثيرين، فيقع بعضهم فى أحبولة المضللين المعادين لقضية الواقعية ولقضية الاشتراكية ذاتها من الأساس».

الأدب للحياة، أم للمجتمع؟

وهذه أول قضية يثيرها الدكتور لويس عوض فى كتابه. فهو يقول إنه (يفضل الأدب للحياة على فلسفة الأدب للمجتمع)... (لأن الحياة شىء أعمّ من المجتمع وشامل له، فالحياة تشمل المجتمع والفرد جميعا، وليس من الخير أن نطرح الفرد من حسابنا فى أى فلسفة اجتماعية نقيمها بالفكر أو بالفعل، وإنما الخير كل الخير أن نعترف بالفرد ونضعه فى مكانه الطبيعى

من إطار المجتمع العظيم، بحيث لا يخرج الفرد بفرديته خروج الجزء عن الكل، ويشط عن مجاله فيخرب المجتمع). (ولأن المجتمع يُفهم عادة على أنه جسم ذو كيان مادى محسوس، وعلاقة مادية محسوسة، وقيم مادية محسوسة أو نابعة من المادة. أما الحياة فهى الكينونة كلها بما فيها من جسد وروح، ومن مادة وفكر، ومن أعضاء ووظائف).

ويرى الأستاذ حسين مروة أنه لا خلاف على أن الحياة شىء أعم من المجتمع وشامل له. لكن القول بأن «الأدب للمجتمع» يتضمن طرح الفرد من حسابنا، لأن التفكير بالمجتمع على نحو تجريدى ينتفى منه حساب الفرد إنما يرجع إلى طريقة فى التفكير المثالى... فالتفكير المثالى هو الذى يفرق بين المادة والروح وبين الحياة والمجتمع.

ثم يستخلص لويس عوض كما يقول الناقد من تلك الفروق التى قررها بنفسه بين الحياة والمجتمع، نتيجة تصل به إلى تقرير أن دعوة الأدب للحياة تكون «دعوة قومية وإنسانية معاً لأنها تجعل من الأدب وظيفة للحياة القومية ووظيفة للحياة الإنسانية، وبهذا تكون دعوة الأدب للحياة دعوة مادية ودعوة روحية معاً». ويتساءل حسين مروة: «وهل إذا قلنا إن الأدب للمجتمع كان ذلك دعوة مادية محضا تهمل الناحية الروحية أم إن المادى والروحى متلازمان لا ينفصلان؟».

وبناء عليه يرفض استنتاجات لويس عوض القائمة على «ذلك التفريق الذى قرره دون سند علمى، أو على نحو من التفكير المثالى، بين الحياة والمجتمع». ثم يقول إن الدكتور عوض يريد أن يصل إلى إستخلاص مقومات الأدب الاشتراكى الجديد، وفقا لطريقته فى فهم الاشتراكية ذاتها، ولابد له من أن يمهد لذلك بقضية أدبية تقوم على أساس من التفريق بين مفهوم الحياة ومفهوم المجتمع.

مضمون الأدب الاشتراكى:

يوضح الدكتور عوض قصده من مضمون الأدب الاشتراكى فى معرض تحديده لمصادر الخطر على هذا الأدب فيقول إنه «يحيط به اليوم خطران: خطر عبادة الفرد وخطر عبادة الجماعة. أما عبادة الفرد فيراها تتمثل فى مدرسة «الأدب للأدب» و«الفن للفن» و«العلم للعلم». وأما عبادة الجماعة

فيراها «تتمثل فى كافة المدارس المادية والمثالية التى تشتطّ فتجعل من الأدب والفن والعلم مجرد أدوات لخدمة الحياة المادية وحدها، أو تشتطّ فتجعل من الأدب والفن والعلم مجرد أدوات لخدمة الحياة الروحية وحدها .ووجه الخطر فى هذه المدارس أنها تبسطّ الحياة أكثر مما ينبغى، وتفصم الوحدة الأصيلة القائمة بين الروح والمادة، بين المثال والموجود، بين الشكل والمضمون، بين صورة الحياة ومحتواها». (ص١٠).

ويختلف الأستاذ حسين مروة مع هذا الإيضاح لأنه «يساوى المدارس المادية بالمدارس المثالية أولاً... ويساوى كلاً من المدارس المادية بسائر المدارس ثانياً»... لاعتقاد حسين مروة بأن «مدرسة الواقعية الاشتراكية، تعارض بطبيعة مفهومها الحقيقى، عبادة الفرد وعبادة الجماعة معاً بقدر ما تعارض جعل الأدب والفن والعلم مجرد أدوات لخدمة الحياة المادية وحدها.. فى حين أن الواقعية.. فى الحقيقة.. تريد من الأدب والفن والعلم أن يكون كل منها فى خدمة الإنسان، أى فى خدمة طاقاته المادية والروحية جميعاً».

مفهوم الواقعية الاشتراكية

وهنا يوضح الأستاذ حسين مروة مفهوم الواقعية الحقيقية من حيث نظرتها للإنسان فهى لا ترى الإنسان كائناً مادياً ميكانيكياً، بمعنى أنه ليس سوى جهاز آلى مفرغ من الإرادات والأشواق والطاقات الروحية. ثم يقول إن المادية الجدلية، التى هى الأساس النظرى للمدرسة الواقعية هذه، حين تتحدث عن قوانين الحركة الكونية الجوهرية، لا تساوى فعل هذه القوانين فى الطبيعة بفعلها فى المجتمع البشرى، بل هى ترى الحركة الاجتماعية ذات فاعلية إرادية تختلف بها عن حركة الطبيعة من حيث إن هذه ذات فاعلية آلية غير إرادية. من هذا الفرق بين فاعلية قوانين الحركة فى الطبيعة وفاعليتها فى المجتمع البشرى، ينبع الفرق الجوهرى بين المصطلحين المعروفين: المادية الجدلية والمادية التاريخية...

فإن مصطلح «المادية الجدلية» يتضمن التعبير عن قوانين الحركة الكونية بوجه عام، فى حين يعبر مصطلح «المادية التاريخية» عن قوانين حركة التطور الاجتماعى البشرى بوجه خاص وهذا يعنى، بوضوح، التفريق علمياً بين آلية الحركة الطبيعية وإرادية الحركة الاجتماعية.

ويشرح الناقد حسين مروة هذه المفاهيم توطئة للرد على ما يثيره لويس عوض من مفاهيم مختلطة فيقول:

و«المادية التاريخية» لا يستقيم المفهوم العلمى منها إلا بفهمها تعبيراً عن حركة تاريخية تطورية تدخل فى قوام العمل الإنسانى المتفاعل مع الأرض والطبيعة من جهة، والمتفاعل من جهة ثانية مع إرادة الإنسان وأشواقه المتعددة الأبعاد والزوايا، ومع حاجاته المباشرة وغير المباشرة.

وعلى هذا تكون حركة التطور التاريخى. الاجتماعية مسيَّرة، دائماً، بنوعين من القوانين: قوانين عامة تخضع لها مختلف المجتمعات البشرية، وقوانين خاصة تكتسب وجودها وفاعليتها وقوة الصيرورة فيها من خصائص مجتمع معين فى بيئة معينة ولا فرق أن تكون هذه الخصائص الوطنية أو القومية، مادية أو روحية».

وبناء على هذا يرى الأستاذ حسين مروة أن المادية التاريخية، مع ارتباطها بالمادية الجدلية، تنفى نفياً قاطعاً تلك المستلزمات جميعاً التى يحاذر منها الدكتور عوض.. إنها تنفى الصفة العالمية (الأممية) المنقطعة عن جذورها الوطنية، والمنفصلة عن المقومات القومية.إنها تنفى المنهج المادى الوسائل والغايات الخالى من الفكر وروح المثالية (المثالية هنا بمعنى النزوع إلى المثل والأهداف الإنسانية الرفيعة) لأنها تؤمن بالفكر وتقدر دوره الفاعل الخلاق فى حركة التطور، ولأنها ذات رؤية واضحة إلى أهداف التطور الإنسانى ومثله الرفيعة».

ثم يختم عرضه بأن «المادية التاريخية، المرتبطة بالمادية الجدلية، بما هى نظرية عدد من المجتمعات المعاصرة، التى تؤلف بجملتها نظاماً عالمياً ثانياً فى عصرنا، خضعت للتجربة العملية والتطبيق». ثم يدعونا للرجوع إلى هذه الحقيقة العلمية لنرى نتائج التطبيق بشأن ما يثيره الدكتور عوض حول قضية العالمية (الأممية) والقومية.

ويرى الأستاذ حسين مروة أن «المجتمعات المعاصرة التى تستند فى النظرية والتطبيق معاً إلى المادية الجدلية والمادية التاريخية، قد تفرَّدت بكونها

حلت هذه القضية، قضية القومية حلاً عملياً ناجحاً وعادلاً، مع التزامها بالمضمون العالمى (الأممى) وانبثق منها هذا الحل لخير القوميات من حيث رعايتها لمختلف الخصائص القومية، الاجتماعية والتاريخية والثقافية واللغوية والدينية والميثولوجية». (*) «وعلى هذا الأساس نفسه الذى تقوم عليه التجربة ونظريتها، يقوم الأدب الواقعى الذى ينتمى إلى مدرسة «الواقعية الاشتراكية» كما سماها الدكتور عوض، وينبغى أن يكون واضحاً أن هذه التسمية لاتنطبق على غير الأدب الذى تنشئه بلدان اشتراكية. لأن الصفة «الاشتراكية» هذه تدخل فى صلب المحتوى الأدبى من حيث كونها انعكاساً وجدانياً عن حياة اشتراكية يمارسها الناس بالفعل ممارسة عملية.

بدوات رومانسية فى الأدب العربى الحديث:

تحت هذا العنوان، كتب الأستاذ حسين مروة يناقش دعوة الدكتور لويس عوض لإحياء الرومانسية. فقد كتب الدكتور لويس عوض مقالاً فى «الأهرام» الأسبوعى (يوم ١ ـ ١١ ـ ١٩٦٣) عن مجموعة أوراق قديمة نشرها الأستاذ يوسف الشارونى بعنوان «المساء الأخير» اجتهد فيه الدكتور عوض اجتهاداً بالغاً جداً، أن يستخلص من إقدام الشارونى «على نشر هذه الأوراق، أنه يريد أن يحتج على شئ.. فما هو الشئ الذى يريد أن يحتج عليه؟».

يقول الدكتور عوض: «إن يوسف الشاورنى يحتج صراحة على مدّ الواقعية الذى اجتاح حياتنا الأدبية سنوات وسنوات، فانزوى أمامه الإبداع الرومانسى وانكمش وانطوى على نفسه... وهو ـ أى الشارونى ـ يحتج على أن الخيال فرّ أمام الواقع واحتمى منه فى كهوف وغيران لايعرف لها أحد مكاناً».

ثم يشير الأستاذ حسين مروة إلى أن الدكتور عوض استخلص هذا «الاحتجاج» من قول الشارونى فى المقدمة: «كنت كلما هممت بجمع (مسائى الأخير) بين دفتىْ كتاب، ترددت وتهيبت، فقد كنت أشهد كيف يطغى علينا التيار الواقعى ـ مؤلفين وقراء ـ ويكتسح ماعداه فانزوى ـ فيما انزوى ـ مسائى الأخير».

---

* يشير الكاتب هنا إلى مجموعة الدول الإشتراكية قبل إنهيار الاتحاد السوفيتى وتحرر مجموعة الدول الاشتراكية فى اوربا.

ويتابع الشاروني كلماته، فيضع «الوثيقة» بأكملها في يد الدكتور عوض قائلاً: «ثم أقبل الدكتور ثروت عكاشة على ترجمة جبران، ليبعثه أمام جيل جديد من قراء العربية، وكان قد كاد يصبح مجرد علامة فى تاريخ أدبنا العربى، ومالبث أن ظهرت فى سوقنا العربية أخوات لمؤلفات جبران، وهكذا أضئ الطريق من جديد إلى حيث الاحتفاء بنقاوة اللفظ، وصفاء التعبير ورهافة المعنى، وشفافية الأسلوب... عندئذ وجدت أن «مسائى الأخير» قد آب من غربته، وعثر على صحبته، وأن أشلاءه المبعثرة ـ كأشلاء أوزوريس ـ آن لها أن تجمع فى كتيب فيبعث من جديد». والمقصود طبعاً بأخوات جبران «هنا أعمال حسين عفيف وبشر فارس من كتّاب الرمز والخيال».

وينبه الأستاذ حسين مروة إلى الحقيقة المقصودة من كل ذلك.. وهى أن ظهور «المساء الأخير» ليوسف الشارونى» ينبغى إذن أن لا يؤخذ على أنه وليد المصادفة» بل على أنه «جزء من حركة أشمل منه». والدكتور عوض يصف هذه الحركة إحياء رومانسياً ازدهر على أنقاض المدرسة الواقعية التى انتكست حوالى عام ١٩٦٠ أو قبل ذلك بقليل، أو كما يستخلص من وصف الشارونى أوراقه بأنها كأشلاء أوزيريس التى جمعت ليبعث هذا الإله الميت الممزق الأشلاء. إنه وصف مقصود يرمى به لويس عوض إلى اتخاذ أسطورة البعث الأولى رمزاً لبعث الرومانسية المصرية، بعد طول موات».

كذلك يعرض الأستاذ حسين مروة من أقوال الدكتور عوض مايدل على شمول هذه اليقظة الرومانسية لكل قطاعات أدبنا الحديث من شعر حسين عفيف إلى صلاح عبد الصبور وعبد المعطى حجازى حتى قصص نجيب محفوظ. وبعد أن يعرض كل ملامح الرأى الذى يراه الدكتور لويس عوض بشأن «ازدهار» الرومانسية و «انحسار» تيار الواقعية، يأخذ فى مناقشته. ويبدأ حسين مروة بتحديد مفهوم الرومانسية فيقول:

«المعروف حتى الآن أن كلمة رومانسية تحتمل إراد معنيين أو مفهومين:

ـ الرومانسية ذات الصفة المدرسية التاريخية، والرومانسية الأعم ذات المفهوم الغنائى العاطفى فى الأدب والفن وبمختلف أشكالها وأنماطها ومصادرها وظروفها».

ثم يستبعد أن يكون قصد الدكتور عوض متجهاً إلى الحركة الرومانسية التى نشأت فى المجتمع الفرنسى أوائل القرن التاسع عشر، لأن الدكتور عوض يعرف كما يقول أن هذه الرومانسية «مرتبطة بظروفها التاريخية الخاصة، من فكرية وفنية واقتصادية واجتماعية وسياسية، وأنها لذلك لاتعود ولايمكن أن تعود إلا بعودة ظروفها بالذات». كما «يستلزم العودة بأدبنا العربى الحديث، فى عصر الثورات الوطنية التحررية، عصر الاشتراكية العالمية، إلى كهوف «الذات» ومغاورها السحيقة، إلى دائرة النزعة الفردية الانطوائية الضبابية، إلى الوقوف بمشاعر الإنسان أمام الجدار الصامت العابس الأصمّ، جدار اليأس والتشاؤم والغموض الأعمى... فهل يرتضى الدكتور عوض لثورة يوليو المصرية، مثلاً أن يزدهر «فيها الأدب الرومانسى الهروبى على هذا النحو ذاته، وهو الذى يقول عن هذه الثورة إنها «تفجرت فيها الطاقات»؟ (من حديث للدكتور لويس عوض إلى مجلة «الحوادث» البيروتية - بتاريخ ١٩٦٣/١١/١)، ثم يشير الأستاذ حسين مروة إلى جوانب الإيجابية للحركة الرومانسية التاريخية مثل ثورتها على الكلاسيكية بمضامينها المعبرة عن بقايا العقلية الاقطاعية، وكذلك احتوائها على جراثيم جنينية للحركة الواقعية فى الفن والأدب التى جاءت بعد الرومانسية. ويقول إن الدكتور لايعنى ذلك طبعاً لأن حركة الإحياء الرومانسى فى أدبنا الحديث قائمة «على أنقاض المدرسة الواقعية» التى انتكست كما يقول حوالى عام ١٩٦٠ أو قبل ذلك بقليل.

ولكن فى سياق الحديث نفسه، يقول الدكتور عوض:

«إن تاريخ الآداب العالمية لم يعرف الأزدهار الرومانسى فى الفن والأدب إلا تعبيراً عن إحدى حالتين لاثالث لهما: تعبيراً عن ثورة المثال على الواقع، وعن ثورة الروح على المادة. وعن ثورة الحرية على القيد، وهذا هو الوجه الخصيب الخلاّق فى كل انطلاق رومانسى... ثم تعبيراً عن الانسحاب المهزوم أمام الحياة فى أبراج العاج وفى قوقعة الأحلام».

وهنا يتساءل حسين مروة، وازدهار الرومانسية فى أدبنا الحديث عن أى الحالتين يعبر: عن الحالة الأولى أم الثانية؟ثم يقول حسين مروة إن الدكتور

عوض هوالذى «وضع السؤال قبل أن نضعه نحن أمامه، ولكنه لم يستطع أن يختار ويجزم فى الجواب. بل كل ما استطاعه هو الانسلال من الجواب، وإحالة السؤال إلى المستقبل: «المستقبل وحده هو الذى يدلنا إنْ كان ما نراه حولنامن إحياء رومانسى تعبيراً عن القلق الخصب الخلاّق، أم انسحاباً حزيناً إلى كهوف النفس وغيران الذات».

ويرى حسين مروة أنه مادام الدكتور عوض تراجع عن الإجابة، «فلنحاول أن نتحمل نحن «عواقب» القضية. ولنفترض - جدلاً الآن - أن هناك، فى الحياة الأدبية الحاضرة بمصر، «حركة إحياء رومانسى»، فعن أى شئ تعبر هذه الحركة»؟ ماهى الإجابة التى وضعها الأستاذ حسين مروة:

إنها لا تعبر عن «ثورة المثال على الواقع».. لأن المثال انهار حتى الأساس، وبقى فيه الواقع وحده فارس الميدان «بغير منازع لأنه هو الحقيقة العلمية والكونية الأولى فى زماننا الحضارى العظيم - ولأنه هو ذاته الذى يفجر طاقات الأديب العربى وثوريته، وهو الذى يحرك ديناميكية الإنسان ويعبىء مواهبه لمعركة المصير.

- إذن هل تعبر الرومانسية الجديدة عن ثورة الروح على المادة؟

- الإجابة بالنفى طبعا لأننا فى عصر تنفجر فيه المادة ذاتها بالطاقات الخارقة (...) ثم إننا فى عصر لا يعرف الروح وجودا منفصلا عن المادة بل يعرفهما وحدة كيانية لا تقبل التجزئة والانفصام.

وأخيراً فإنها ليست تعبيراً عن ثورة الحرية على القيد لأن الثائرين الحقيقيين للحرية على القيد يعرفون أن الثورة سبيلاً آخر غير الانكفاء على الذات. وفى ختام هذا الفصل يتساءل مروة: هل تلك الرومانسية التى هلّل لها الدكتور لويس عوض تؤلف بالفعل ظاهرة أدبية أو فكرية أو نفسية بحيث اعتبارها جزءاً من حركة شاملة؟ هذا أولاً، وأما ثانياً، فهل هذه الحركة قائمة فعلاً على (أنقاض المدرسة الواقعية) وهل حقٌ أن المدرسة الواقعية قد (انتكست حوالى ١٩٦٠ أو قبل ذلك بقليل) كما يقرر الدكتور عوض تقريراً ملؤه الجزم؟

فى الإعلان عن وجود الزحف الرومانسى المستتر والسافر لا يجد الدكتور لويس عوض سوى أربعة شواهد هى جبرانيات ثروت عكاشة و«أرغن» حسين عفيف و«وجبهة الغيب» لبشر فارس و«المساء الأخير» ليوسف الشارونى.

ومن ثم يتساءل الأستاذ حسين مروة ما قيمة دلالة هذه الأشياء على الزحف الذى يقول به أو على وجود «حركة الإحياء الرومانسى» فى الأدب المصرى؟

ويجد الإجابة عند لويس عوض حين يقول إن الرومانسية الصريحة بغير قناع كما هى فى الأعمال المشار إليها «لم تتخذ صورة الانطلاق الرومانسى الجديد وإنما ألخذت صورة نبش الصفحات المطوية».ثم يعقّب على ذلك قائلاً إنه ما دامت علائم الزحف الصريحة محصورة بهذه الأشياء الأربعة، وما دامت هذه الأشياء فوق أنها كونها قليلة محدودة، لا تتخذ صورة انطلاق رومانسى ـ جديد، وإنما اتخذت صورة نبش صفحات مطوية، فكيف يصح عند باحث يستخدم المنهج العلمى فى بحثه أن يستخلص منها حكمه الجازم الذى يمضى فى تقريره وتوكيده أكثر من مرة فى مقالاته الأخيرة؟

بعد ذلك يرجع الناقد حسين مروة إلى تلك الأعمال ذاتها ليرينا ماذا تكون الحصيلة؟ فيقول:

أما جبرانيات عكاشة التى يعتبرها الدكتور عوض «أقوى مظهر من مظاهر الإحياء الرومانسى بغير جدل » فيناقشها على الوجه الاتى:

«فهذه الترجمة بدأت سنة ١٩٥٩ والمترجم رجل لا يحتسب من الحركة الأدبية المصرية فى الصميم بقدر ما يحسب فى رجال الحكم فى مصر. ويقضى الإنصاف أن تحسب اتجاهاته فى عمل أدبى أو غير أدبى إلى اتجاهات ذاتية ـ من حيث الطابع الفكرى لهذه الترجمات التى يصرف لها الدكتور عكاشة جهده المتواصل من ١٩٥٩ ـ ١٩٦٣، أى ترجمة «النبى» إلى «رمل وزبد». هذا النوع من تراث جبران هو أقل أثاره دلالة على حقيقة قيمه الأدبية، لأنه صدر منه فى مرحلة من حياته فقد فيها جبران تماسكه الأدبى والفكرى والشخصى

الذى كان أساس مجده وسيرورة آثاره فى الجيل العربى كله يومذاك». ويضيف مروّة «أن هذه الترجمات موجودة منذ زمن سابق فى متناول كل القراء العرب، وكانت موضعاً للدراسة والنقاش ولم يستنتج كاتب أو ناقد من ترجمتها وانتشارها حتى أثناء ارتفاع المد الواقعى، مايريد الدكتور عوض استنتاجه عن الدلالة على أن ذلك «أقوى مظهر من مظاهر هذا الإحياء الرومانسى».

يضيف الأستاذ حسين مروة أيضاً أن لهذه «الجبرانيات» ظروفها النفسية المتأثرة بظروف اجتماعية معينة «ولا نظن أن الدكتور لويس عوض يقصد أن هذه الظروف ذاتها أو مايشبهها قائمة الآن بالنسبة للأدباء المصريين».

ثم إن مصر خصوصاً، فضلاً عن بلدان العالم العربى «تواجه فى وقت واحد، وهو الوقت الحاضر بالذات، ترجمات لأنواع شتى من الأدب والفكر والمعرفة. وهى أنواع ذات اتجاهات مختلفة، وربما كان للاتجاه الأدبى الواقعى وللفكر الواقعى كذلك، أكبر نصيب من حركة الترجمة. فلماذا يصحّ القول بأن ترجمات عكاشة لجبران تنطوى على إرهاص رومانسى تتمخض به حركة الأدب فى مصر، أو على اتجاه قائم بالفعل إلى إحياء رومانسى، ولا يصح القول بأن الترجمات ذات النزعة الواقعية تنطوى، بل تدل بأظهر الأدلة، على كون الحركة الأدبية فى مصر تجرى فى الاتجاه الواقعى»؟ ثم يتناول الناقد حسين مروة الأعمال المشار إليها الواحد بعد الآخر ليؤكد فعلاً أنها لاتصلح دلالة أبداً على وجود إحياء رومانسى كما يزعم لويس عوض. ثم يستخلص من ذلك كله أن الأمر لايخرج عن رغبة ملحة عند الدكتور لويس عوض فى أن يرى تيار الواقعية قد ذهب إلى غير رجعة، وفى أن يرى تياراً آخر يملأالفراغ.. وقد اختار الرومانسية بالذات أن تكون هذا التيار الآخر. وفى النهاية يتجه إلى تحديد ما قصده الدكتور عوض: هل قصد الرومانسية بمعناها الأعم، أى الطابع الغنائى والانفعال الذاتى بالواقع؟ وهل المعنى يناقض الواقعية التى يبدو الدكتور عوض وكأنه يرغب فى انحسارها وزوالها؟ هل تتعارض الرومانسية والواقعية؟

يطرح الأستاذ حسين مروة السؤال ويجيب عليه بتوكيد شديد على «أن بين الرومانسية هذه والواقعية الجديدة تعارضاً شديداً، بل تناقضاً كل التناقض... فإذا كان الدكتور عوض مع هذه الرومانسية ذاتها يرحب بها ويهلل (لبشائرها) (...) لاعتقاده بأن هذه (البشائر) الرومانسية تنتفض وتنهض (على أنقاض الواقعية).. إذا كان ذلك حقاً، فإننا نأسف أن نقول للأديب الكبير والناقد الكبير إن الأمر ينتهى به إذن، إلى أن يجد نفسه من حيث يدرى أو لايدرى، فى قلب الصف الآخر: فى صف أولئك الذين يريدون أن يعيدوا إلى عصرنا ومجتمعنا فلسفة (روسو) فى الانطلاق والتلقائية والعودة إلى الطبيعة والعاطفة الصرف، وهى الفلسفة التى قال عنها هو نفسه - أى الدكتور لويس عوض إننا ننظر اليوم إليها «نظرة يملؤها الحذر والريبة والتشكك فى أن دعوته - أى روسو هى التى مهدت السبيل إلى ظهور الفاشية والنازية وعامة المذاهب الشمولية المعتمدة على العاطفة المطلقة (١٧)، رغم أن روسو «كان فى زمنه قوة تغيير تقدمى كبرى فى مجتمع إقطاعى فاسد وطاقة ثورية عظمى على ضمير عام كبلته الاريستقراطية والكهنوت الرجعى بأصفاد الخزعبلات التى تسمى قوانين المجتمع الثابتة «الواضحة ثبات قوانين نيوتن ووضوح قوانين إقليدس» (١٨). ثم يقول حسين مروة:

«وليس يهون على الدكتور عوض ولا علينا نحن أن ينتهى به الأمر إلى هذا المصير وهو نفسه الذى يقول فى هذا الصدد بالذات «ونحن الآن فى عصر الاشتراكية والاعتراف بحقوق الجماعة والسواد الأعظم، ننظر إلى الفكر البرجوازى الفردى الذى لايعرف للحرية حدوداً، نظرتنا إلى شئ مجاف للتقدم الاشتراكى ولتقدم الجماعة ولتقدم السواد الأعظم، ولانرضى بأن يعطل مبدأ الفردية المطلقة أو الحرية المطلقة، فى عصرنا هذا، سعى الجماهير نحو استرداد حقوق الإنسان على أوسع نطاق (١٩).

---

(١٧) «الاشتراكية والأدب» للدكتور لويس عوض ص ٢١ .
(١٨) المرجع السابق نفسه .
(١٩) المرجع السابق نفسه .

الرومانسية الغنائية:

وبناء على ماتقدم، فإن الناقد الماركسى حسين مروة يأخذ قول الدكتور عوض على محمل آخر، وهو إرادة المعنى الثانى الأعم للرومانسية، «أى إرادة الرومانسية الغنائية التى تشحن العمل الأدبى بوثبات الخيال والرؤية الشعرية للواقع بما يستلزم ذلك من الانفعال الذاتى أثناء الخلق الفنى».

وهنا يدخل الناقد مع لويس عوض فى باب جديد للنقاش حول الواقعية والإبداع الرومانسى ويقدم لهذه المناقشة بسؤالين هما:

«هل صحيح - أولاً - أن الواقعية تعادى الإبداع الرومانسى والوجدان الرومانسى والخيال؟ وهل صحيح - ثانياً - أن أولئك الكتاب والشعراء الذين ذكرهم، قد تعمقت الهوة بينهم وبين الواقعية، ولذلك ازدهرت الرومانسية فى أعمالهم الأخيرة؟».

الواقعية - الرومانسية:

قبل أن يبدأ الأستاذ حسين مروة فى النقاش، يحاول أن يحدد أبرز خصائص الواقعية ويقول مامعناه: «أنه على الرغم من اختلاف مفهوم الواقعية من مجتمع إلى مجتمع ومن عصر إلى آخر، فإن هناك خيطاً موضوعياً وحقيقياً تنسلك فيه جميعاً، وهو الذى يميزها عن سائر المذاهب أو الاتجاهات الأدبية والفنية، نعنى به الاعتراف بنوع من الوجود الموضوعى للحقيقة الكونية أو الاجتماعية خارج «الذات» أثناء العمل الأدبى».

ثم يستدرك قائلاً: إن «الواقعية التى ينصب عليها الناقد الكبير كل هذا الانصباب هي التى شاعت تسميتها «بالواقعية الجديدة» فى البلاد العربية، وفى مصر بخاصة، خلال سنوات الخمسينات بالأخص، فماذا تعنى هذه الواقعية؟ أو بعبارة أدق ما أبرز خصائصها الفنية »؟ يجيب حسين مروة بأن «مجرد تسميتها بـ «الواقعية الجديدة» يتضمن الإشارة الصريحة إلى تعدد مراحل الواقعية، وإلى تطور مفهومها عبر هذه المراحل فى الوقت نفسه.. وهذه الإشارة الضمنية إلى تطورها تحمل أيضاً فى مطاويها فكرة الحركة والنمو وقابلية التكيف تبعاً لحركة الحياة والمجتمع فى مدارهما التصاعدى...

وذلك قائم على أساس أن واقعيتنا هذه ـ كما نأخذ بها فى المجالين: الإبداعى والنقدى ـ مرتبطة بحياتنا العربية وبمجتمعنا العربى ارتباطاً وثيقاً، أى بتطور حركتهما الكفاحية فى سبيل التحرر الوطنى والفكرى والاجتماعى أو فى سبيل الانبعاث الجديد لمجتمعنا على صعيد الحركة الكلية لقوانين التطور الاجتماعى المعاصر».

ثم يقول «وبقدر ما ترفض هذه الواقعية القول بتساوى الكفاءات الفنية والالتزام بالأسلوب الواحد الجامد، ترفض الافتراء الشائع الذى يطيب لأعدائها دائماً، أن يلصقوه بها، وهو أنها تفرض على اتباعها الانسكاب فى قوالب فنية متشابهة أو أكثر من متشابهة!».

ويضيف حسين مروة «إننا لا ننكر، بل نقول بثقة راسخة، إن الأساس الاجتماعى، الذى تقوم عليه هذه الواقعية، هو ـ فى الوقت نفسه ـ أساسها الفنى ـ ولكن كيف...؟» ويجيب شارحاً عملية الخلق فيقول!

إن الأديب الخالق الذى يأخذ بهذا الأساس ويبنى عليه عمله الفنى، إنما ينظر أثناء عملية الخلق إلى الحقيقة الموضوعية، سواء كانت فى صورة كائن إنسانى أم طبيعى، نظرة تستمد عناصر اشعاعها من طاقته الشخصية فى رؤية هذه الحقيقة وهى فى حركتها ضمن حركة التاريخ أو المجتمع متصلة بها ومتفاعلة معها، ينظر إليها فى هذه الحال، لا ليصفها وصفاً خارجياً كما هى تفاصيلها وجزئياتها، لأن مثل هذا العمل يدخل فى باب المدرسة الطبيعية، أو تغلب عليه السمة الميكانيكية، ويخرج حتماً عن كونه عملاً فنياً ينبع من ذلك الأساس الحى للواقعية التى نقول بها، بل ينظر إلى الحقيقة الموضوعية، ويشحذ طاقته لرؤيتها فى حركتها الحية المتطورة تلك، وليكتشف جوهر هذه الحركة، وليتعرف اتجاهها ومرمى تطورها، وليستوعب أبعاد طاقتها وهى تتمخض بالانبثاقات المرتقبة وراء الظواهر وليحدد موقفه الإنسانى تجاهها».

«وعملية الخلق الأدبى على هذا النحو ليست من البساطة بحيث يمكن الادعاء بأنها تخضع خضوعا تاماً «لعنصر الوعى»، بل يرافقه عنصر آخر، يسميه عنصر «التلقائية». وهو يعنى بهذا، ذلك العنصر الوجدانى الذى يعمل عمله أثناء الخلق الفنى، بوحى من الانفعال

الذاتى لدى الخالق حين يمارس النظر إلى الحقيقة الموضوعية سواء كانت هذه الحقيقة حادثا أم كائنا.. أى أن يتحول الحادث أو الكائن إلى حركة قائمة فى احساس الأديب ووجدانه، ثم يتطور فى عملية انصهار وتوتر حتى يولد ولادة جديدة هى العمل الفنى. ولكن هذا العمل الوليد، وإن اتخذ صورة حقيقية تبدو وكأنها جديدة، يظل يحمل خصائص تلك الحقيقة الموضوعية التى انبثق منها بالأساس، ويظل يحمل سمات الواقع الاجتماعى أو الاقتصادى أو الفكرى أو الثقافى الذى نشأ فى مناخه ذلك التواجد بين الأديب الخالق والحقيقة الموضوعية».

ومن هنا يبدو جلياً، كما يقول حسين مروة، أن عملية الخلق الفنى فى مفهوم «الواقعية الجديدة» ليست عملاً عقلياً محضاً، وليست عملاً ميكانيكياً إطلاقاً، وليست عملا سياسيا أو اجتماعيا خالصاً، وإنما هى عمل يشارك فيه العقل (الوعى) والوجدان والخيال جميعاً، بل إن للوجدان والخيال فيه نصيباً لا يمكن الاستغناء عنه، بل إن الاستغناء عنه يُبطل العمل الفنى من أساسه ويمسخ الحقيقة الموضوعية والحقيقة الفنية كلتيهما.. أعنى أنه ينتزع الحياة والحركة، ويجفف ينابيع الجمال من الواقع ذاته ومن الفن».

ثم يتجه إلى الدكتور عوض ويقول: «إذا كان هو لا يزال يصرّ بعد هذا الشرح لمفهوم الواقعية بمختلف جوانبه على إنكار ما فى الواقعية من خصائص الإبداع الرومانسى والوجدان الرومانسى، وعنصرى الخيال والشاعرية، فإن الأمر ينتهى بنا إلى أمرين:

أولهما «أن الدكتور عوض يدعو إلى رومانسية مجردة من المضمون الواقعى، منعزلاً تماماً عن المحيط الاجتماعى، أى إلى وجدان رومانسى تأملى ذاتى محض وإلى أدب خيالى مجنح سابح فى المطلق».

ثانيهما: أن «ينكر الدكتور لويس عوض، دفعة واحدة، كل الأعمال الفنية التى أنشأها كتاب وشعراء عرب فى مصر وفى غير مصر، كانوا ذات يوم، وما يزال كثير منهم، يأخذون فى تفكيرهم وفى أعمالهم الفنية تلك بنهج الواقعية التى نتحدث عنها، أعنى أنه ينكر كل قيمة فنية وجمالية فى هذه الأعمال».

ثم ينتقل الناقد إلى مجال التطبيق لينظر فى هذه الأعمال الفنية التى يعنيها، ليحدد ما تحويه من عناصر الرومانسية الغنائية. لكنه قبل أن يبدأ بفحص هذه الأعمال الفردية أو يشير إليها يأخذ فى تقديم مزيد من الشرح والتوضيح لعملية الخلق الفنى هنا، فيقول «هى - إذن عملية اتصال وجدانى واع بين ذات الكاتب والواقع الموضوعى، بحيث يتحول الواقع أثناءها من مناخه الزمانى والمكانى خارج الذات إلى مناخ الموقف الإنسانى داخل الذات، ومنه يتخذ الواقع صورته الفنية الجديدة، التي يبدو بها كائنا جديداً يختلف فى اتساقه وانتظامه وتركيزه وحرارته الوجدانية عما كان عليه فى الطبيعة أو فى الحياة الاجتماعية اليومية. وبهذه الحقيقة الجديدة التى يكتسبها الواقع الموضوعى بعد عملية الخلق - يصبح واقعاً فنياً يمارس تأثيره الجمالى والاجتماعى بين الناس».

ذلك أن «الواقعية الجديدة» تتطلب من الكاتب، و«حين يصف الواقع، أن يتعمق وجود الواقع هذا وحركته فى تطوره الثورى، متدخلاً معه بوجدانه وعاطفته ووعيه معاً، مستلهما فى آن واحد معرفته بقوانين الحياة وموهبته وتجاربه الشخصية، مستخدماً حسه الانتقادى، ومستخلصا بالنهاية - دور القوى التى تشق طريق الخلاص للمجتمع وتحمل عبء تطويره وتحويله إلى الأفضل».

ويمضى حسين مروة فى عرضه فيضيف «ان الواقعية الجديدة - إذن - تُلقى على الكاتب مهمة إنسانية يتطلب النهوض بها معرفة عميقة بقوانين الحياة والتطور، وفهما صحيحاً للصفة التاريخية للحوادث، وموهبة قادرة على استشفاف المشاعر الإنسانية واكتشاف الأفكار التى تعتمل فى أعماق المجتمع..».

«تلك مهمة تقتضى ثقافة من نوع رفيع نبيل لعل أصدق وصف لها ما قاله الناقد الفيلسوف الهنغارى الشهير جورج لوكاتش فى حديثه عن «جوركى المحرر» (٢٠).

---

(٢٠) فصل من كتابه «دراسات فى الواقعية الأوربية» ـ نشر فى مجلة «الثقافة الوطنية جـ١، مجلد ٤ ص ١٩ .

«إنها ـ أى الثقافة ـ فوق كل شئ، إدراك العظمة الإنسانية، والقدرة على رؤية هذه العظمة اينما تظهر فى الحياة، ولو كانت مستقرة ناقصة الشكل لم يكتمل ـ بعد تعبيرها الواضح.. إنها القدرة على تكشف نمو الإنسانية وممارسة تجربتها بتفهم داخلى، وإنها القدرة على استشفاف كل جديد من أول مظاهره وكل ما يحمل بذور المستقبل».

ثم يقول مروة إن الذين يتهمون «الواقعية الجديدة» بكونها عقلانية خالصة مفرغة من الإبداع الرومانسى، والوجدان الرومانسى والخيال، كما نفهم هذه التهمة من الدكتور لويس عوض، ينسون أو يتناسون حقيقة إنسانية هامة، هى أنه ليس فى كيان الإنسان شئ منفصل عن شئ.. أى إن الوجدان والعاطفة والخيال وما أشبه ذلك فى الإنسان ليس منقطع الصلة عن العقل، عن شؤون الحياة العقلية، عن ينابيع المعرفة التى يستخدمها العقل من قوانين الحياة ومن التجربة والخبرة ومن الكشف العلمى المستمر، ومن نتائج الحركة الدائمة فى قوانين التطور الاجتماعى..».

«إن الموقف الإنسانى بذاته حيال الواقع إذا اعتمد النظر الصحيح والحس الصادق والثقة بالإنسان وبالقوى النامية إلى أبعد حدود الثقة، كان مبعث الإلهام واللهب الوجدانى فى ما يصنع الكاتب».

«وإذا اتفق أن ظهر العمل الأدبى الواقعى فقير الوجدان ضحل الخيال كان ذلك دليلاً على إفتقار صاحبه إلى إستيعاب مفهوم«الواقعية الجديدة» أو إفتقاره إلى الموقف الإنسانى الصحيح مع الحياة».

ثم ينتقل إلى الأدباء الذين ذكرهم الدكتور عوض(وهم يوسف الشارونى، صلاح عبد الصبور، أحمد حجازى، يوسف إدريس، نجيب محفوظ) ويقترح النظر إلى سنوات المد الواقعى، لنرى إن كانت أعمالهم الواقعية الصادرة عهدئذ، قد خلت من الوجدان الرومانسى والخيال، ثم النظر إلى السنوات الأخيرة إذ «إنحسر» المد الواقعى إن كانت أعمالهم قد نفضت عنها غبار الواقعية وخلصت للرومانسية تماما.

يوسف الشاروني:

يقول الأستاذ حسين مروة إن هذا الكاتب كان أحد المنطلقات الرئيسية لدعوى الدكتور عوض حين تحدث عن كتابه الأخير. ولقد سبقت الإشارة في الفصل الثالث في هذه المناقشة إلى أن الشاروني إنما «إكتسب مكانته المرموقة في القصة العربية من كونه كاتباً واقعياً نهج منهج «الواقعية الجديدة» ليأخذ منها مثالاً و نموذجاً، ليرى هل واقعيته تلك قيّدت خياله أن ينطلق، وأفقرت نظرته الإجتماعية من الرؤية الشعرية، وحبست وجدانه الرومانسي في محبس من الجفاف والجذب ؟

وتكون الإجابة: «العكس هو الصحيح، فإن معظم قصص الشاروني يعتمد على حادثة عادية، يتناولها الكاتب ثم يضعها في القلب من أحداث العصر، فإذا أنت ترى من خلالها، أوضاع المدينة واوضاع مصر واوضاع العالم ومناخ العصرفي تلك الأيام، في إطار من الإنطلاق الشعري الذي يتجاوز الحادثة العادية المجردة نفسها». ثم يمثل لذلك بقصة «مصرع عباس الحلو» (عام١٩٤٨) ويجتزيء من مقدمة الشاروني قوله «هذه القصة تتفق مع وجود اليونسكو في بيروت. إن كلا منهما يكشف عن مدى الوحدة التي تربط بين العالم، فقصته «مصرع عباس الحلو» تعبر عن ذلك تعبيراً فنياً، وهيئة اليونسكو تعبر عن ذلك تعبيراً علمياً.

وفي هذه المقدمة يجد حسين مروة دليلا على المنهج الفكري الذي كان يوسف الشاروني. يرتكز إليه في عمله الفني، وهو المنهج نفسه الذي ترتكز عليه «الواقعية الجديدة» ثم يحلل القصة ليثبت وجهة نظره.

وهنا يتفق الناقد مع لويس عوض لأول مرة ، كما يقول على أن الحياة الأدبية في مصر، في السنوات الأخيرة تشهد ظهور نزعة رومانسية، ولكنه يختلف معه في أن هذا يشكل «يقظة رومانسية». وإنما الأمر أن هناك أعراض نزعة ذاتية تحولت عند بعضهم إلى نوع من الأزمة التي ربما صح أن نسميها أزمة تمزق روحي، ويظهر هذا التمزق علي السطح وكأنه انعكاف على الذات وإنعزال على المجتمع.. وإذا كان لا بد من تسمية هذه الأعراض بأنها ظاهرة رومانسية، فليكن ذلك، ولكن على نحو ما يقول رجاء النقاش، في

فى مقدمة ديوان أحمد حجازى «مدينة بلا قلب» من « أن الرومانسية لا تظهر إلا إذا كانت هناك عقبات كبيرة داخل المجتمع». وهذه العقبات هى بالذات ما أحدث مثل تلك الأعراض الرومانسية القائمة فى بعض أدب هؤلاء،لا ما يدعيه الدكتور عوض من أن ذلك كان نتيجة إنحسار تيار الواقعية.

ثم يقول: وتيار الواقعية ليس تياراً طارئاً فى الحياة المصرية حتى ينحسر بمثل هذه البساطة. وإنما هو تيار انبثق من قلب الحياة المصرية نفسها، بل من قلب الحياة العربية عامة، وإذا كان لتيار أخر غير الواقعية أن يظهر على السطح، هذه الأيام فى أدب مصر، فليس ذلك إلا مظهراً من مظاهر الصراع الذى يعمل فى قلب هذه الحياة.

وهنا يشير إلى صلاح جاهين، بإعتباره أظهر مثال لما يريد الدكتور عوض أن يقرره ويؤكده من ظهور الرومانسية فى رباعيات جاهين (١٩٦٢)، فإن هذه تنضح بمشاعر إنسان يغلق على ذاته نوافذ الضياء الذى كان ينير له الطريق الكبير أيام المعركة.

ورأيى الشخصى فى هذه الأمثلة من صلاح عبد الصبور وصلاح جاهين إنها لا تصلح أن تكون دليلا على ظاهرة رومانسية كما يقول الدكتور عوض، وليست إنسحاباً وإنكفاء على الذات كما يتصور حسين مروة فالواقع أنه كانت هناك أزمة حرية ظهرت مشاكلها بعد حركة الإنفصال عام ١٩٦١. وكان طبيعياً أن يكون الشعراء أول من يعبر عن هذه الأزمة، وهذا التعبير مهما كان شكله دليل على أنهم يحسون الواقع إحساساً قوياً وصادقاً ويعبرون عنه بشجاعة وصدق.

إلا أن هذا لا يقلل من إعجابى بهذا الحوار الراقى والنقاش الثرى الذى يعتمد على المعرفة والإلمام بكل أطراف المشكلة وبتناولها بمنهج علمى يحرص على تحديد المصطلحات والمفاهيم، بعيداً عن الإنفعالات دون خروج لحظة واحدة عن موضوع النقاش أو عن أساليب اللياقة اللازمة فى هذا المجال..

لقد قدم الأستاذ حسين مروة نموذجاً راقياً لأدب الحوار أو الجدل حول أهم قضايا الفكر والثقافة... وأظهر بما لا يدع مجالاً للشك من تمكنه من

موضوعه وقدرته على إبطال مزاعم الدكتور لويس عوض فى هذه القضية حول الرومانسية والواقعية...

وبعد سنوات كتب الدكتور عبد العظيم أنيس يقول:

«أما لويس عوض فلا ينبغى أن ننسى أنه كتب ما كتب بينما كان العديد من المبدعين والنقاد اليساريين المصريين فى معتقلات الواحات والفيوم وأبى زعبل، وأن هذه الحقيقة المؤقتة، وماقلته عن أزمة الديمقراطية السياسية فى مصر آنذاك قد ألقت بظلها على الادباء والفنانين الذين كانوا خارج المعتقلات فالانصراف إلى نشر قصائد الغزل لصلاح عبد الصبور، وما سمى بالجيشان الرومانسى عند نجيب محفوظ، ونشر مجموعة أوراق قديمة ليوسف الشارونى بعنوان «المساء الأخير» لم يكن إلا رد فعل طبيعيا لأزمة المثقفين فى إطار الديمقراطية السياسية ابان العهد الناصرى فى أوائل الستينات فى وقت ازدحمت فيه المعتقلات الناصرية بالفنانين والادباء، وسيطر الشك على نفوس الكثيرين منهم من الطلقاء. لويس عوض نفسه أحد الذين أصابهم رذاذ الاعتقال اذ نفى أكثر من عامين فى معتقلى الفيوم وأبو زعبل وعانى فى المعتقل الأخير بالذات، وعندما أفرج عنه فى منتصف عام ١٩٦١ وعاد للكتابة، عاد وفى نفسه مرارة شديدة وحرص فى نفس الوقت على أن يميز نفسه عن موقف الاشتراكيين الماركسيين..» (٢١).

وهكذا يفسر الدكتور عبد العظيم خطة لويس عوض من الكتابة عن الادب الاشتراكى كنوع من التقية لابعاد تهمة الاشتراكية والماركسية عن نفسه. لكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا: هل كان لويس عوض ماركسيا قبل ذلك؟

أما الدكتور شكرى عياد فقد كتب فى مجلة «الهلال» (أكتوبر ١٩٩٠) يقول:

«وقد كانت أفكار لويس عوض التى عرضها فى هذه المقالات جديرة بأن تثير مناقشات طويلة جادة، يمكن أن تجعل للنقد الأدبى العربى المعاصر طابعا مميزا. غير أننا لا نعثر على مثل هذه المناقشات. إلا ما كتبه الناقد اللبنانى حسين مروة من وجهة نظر ماركسية خالصة.

---

(٢١) مجلة «الطريق» اللبنانية ـ يونية ١٩٨٨ ـ مقال «شجاعة العقل وتعميق الواقعية»

أما إذا أردنا أن نضع أراء لويس عوض فى سياق الفكر العربى فأول مايخطر ببالنا هو قربها الواضح من «تعادلية» توفيق الحكيم، بل من تلك «الوسطية» أو «التوفيقية» التى يراها الكثيرون سمة مميزة. إن لم تكن السمة الأساسية، للفكر العربى الإسلامى.

ولسنا نتوقع من هؤلاء أن يعدوا لويس عوض بين المفكرين الاسلاميين (ولو أنها فى نظرنا قضية معقولة جدا)، ولكننا نطلب منهم فقط أن ينصفوا الرجل، وأن يقروا بأن أعماله النقدية تقع فى منطقة القلب من ثقافتنا العربية الواحدة، ولهم أن يصفوا هذه الثقافة بما يشاءون من الصفات.»

وليس لدى ما أضيفه الان لهذا الرأى السديد الذى قدمه استاذنا الدكتور شكرى عياد على أنى سوف أعود لمناقشة هذا الكتاب فى الجزء الثالث من هذه الدراسة «لويس عوض ماله وما عليه» لأضعه فى سياق موقفه التنويرى والنقدى فالى اللقاء.

صراع الاصالة والمعاصرة

١ ـ هجوم على هامش الغفران.
٢ ـ من جحيم هوميروس واريسطوفان إلى نعيم المعرى.
٣ ـ هل للثقافة اليونانية أثر فى رسالة الغفران؟
٤ ـ الكوميديا الالهية ورسالة الغفران.
٥ ـ من المقارنة إلى المفارقة : الدعوة إلى العامية.
٦ ـ ابن خلدون وأوروسيوس.
٧ ـ المعلم يعقوب .. ومشروع الاستقلال الأول.
٨ ـ رموز العقيدة المسيحية فى الشعر الحديث.
٩ ـ شاكر والثقافة المسيحية الغربية.

١ ـ هجوم على هامش الغفران

هذه هى أعنف المعارك الأدبية والفكرية التى شنت على الدكتور لويس عوض ودارت حول أبى العلاء المعرى «ورسالة الغفران». فقد أوضح الدكتور لويس عوض فى بحثه «على هامش الغفران» أن المعرى كان يعيش واقع عصره وتأثر بكل صراعاته السياسية والثقافية والعقائدية حتى أنه اعتبر «رسالة الغفران» رسالة أيديولوجية فى حرب العقائد الدينية والسياسية التى دارت رحاها فى زمن المعرى زمن التحام العالمين المسيحى والإسلامى. (على هامش الغفران ص ٩٩).

إذ كان المعرى يبغض الفاطميين لأن «هذه الدعوة الفاطمية الكهنوتية كانت معادية للعلم وللعقلانية بل للاجتهاد فى أبسط معانيه وكانت معادية على خط مستقيم لأهم التقاليد الفكرية التى أرساها المثقفون فى العالم الاسلامى منذ عهد الازدهار الفكرى والتواصل الثقافى أى منذ عهد المأمون (٧٨٦) أى خلال المائتى سنة السابقتين على انشاء «رسالة الغفران» (١٠٣٢م)

«... وكانت المكتبة العربية قد زخرت فى عصر الترجمة الكبير أى فى القرنين السابقين على المعرى بعيون التراث اليونانى والفارسى ونتيجة لتفتح الثقافة العربية للثقافتين اليونانية والفارسية ظهرت فى العالم الاسلامى تيارات فكرية متضاربة بعضها عقلانى وبعضها روحانى ولكنها رغم تضاربها كانت تمثل حالة ازدهار ثقافى عظيم كان يمكن أن يجدد شباب العرب والإسلام قبل أن تجدد شباب أوروبا المسيحية بنحو خمسة قرون لولا ظهور الترك والتتار فى الافق.» (على هامش الغفران ص٨).

وعلى هذا يبنى الدكتور لويس عوض استنتاجه بأن المعرى قد تأثر بالثقافة اليونانية والثقافة الفارسية ... وأن تأثره بالفلسفة اليونانية كان هو الفاعل فى انحيازه إلى جانب العقل أو التفكير العقلانى وفى رؤيته لصراعات عصره الثقافية والسياسية.

وقد استوقف هذا الكلام أو على الاصح استفز هذا الكلام الأستاذ محمود شاكر فانبرى ينقده بحدة وبعنيف الالفاظ والعبارات فى مجلة «الرسالة» وأنضم إليه عدد آخر من كتاب مجلتى «الرسالة» و«الثقافة» حتى شكلوا كتيبة مهاجمه بقيادته. وقد استمرت مقالات الأستاذ محمود شاكر فى «الرسالة» من أواخر نوفمبر سنة ١٩٦٤ حتى أواخر يولية ١٩٦٥. وبلغ عددها خمساً وعشرين مقالة جمعت فى مجلد يربو عدد صفحاته على الستمائة، وصدر بعنوان «أباطيل وأسمار» وقد يحتاج الأمر فى بعض الأحيان إلى الاشارة إلى بعض أسماء الكتاب الآخرين، إلا أننى سوف أعتمد أساسا على مناقشة آراء الاستاذ محمود شاكر التى تفرعت وتشعبت فى عدة اتجاهات ولم تترك للآخرين شيئا يقال بل أن معظم ما كتبوه ما كان إلا أصداء لأقواله.

قلت ان كتابات الاستاذ محمود شاكر تطرقت إلى عدة موضوعات مختلفة ومتباعدة وتطرقت إلى جوانب شخصية وعقائدية تحرج الصدور ولا تعتمد الشكوك فى أمرها على حجة مقنعة أو برهان ملموس بقدر ما تقوم على تصورات شخصية كونها الأستاذ محمود شاكر عن الدكتور لويس عوض و «شيعته» كما يسميهم بناء على خبراته الشخصية وقراءاته لما يكتبون.

وقد اشتملت مناقشات الأستاذ شاكر على بعض النقاط الموضوعية المفيدة إلا أنها كانت تمثل قطرة ... أو قطرتين فى بحر متلاطم الأمواج.. وجاءت هذه النظرات الموضوعية فى بداية الكلام حين تعرض لمنهج البحث الأدبى وعند نهايته حين تناول ترجمة لويس لمسرحية «الضفادع» لارسطوفان. والمدهش أنها وقفت على الشاطئين أو عند التخوم.. ولو دخلت إلى صلب الموضوع وهو «رسالة الغفران» ورؤية المعرى الفلسفية كما تنعكس من خلالها لتغير الأمر تماما، ولأثمرت هذه المعركة ثمارا أدبية

وفكرية نافعة لأجيال تتطلع بشوق إلى فهم واستيعاب هذا الأثر الأدبى العظيم المسمى «برسالة الغفران».

ورغم الصعوبة التى تواجه الباحث فى تفصيل نقاط البحث، ورغم الحرج الذى يكتنف الخوض فى هذه المعركة، فاننى سأحاول عرض جوانبها بأكبر درجة ممكنة من الموضوعية... وحتى يتسنى هذا الأمر فاننى أرى الاستاذ محمود شاكر قد عبر عن آرائه ومشاعره تجاه الدكتور لويس عوض «وشيعته» بصراحة تامة تصل إلى حد القسوة والتجريح وتحريض السلطة مما أثار ردود أفعال عديدة فى أوساط المثقفين.. عبر عنها الدكتور محمد مندور والاستاذ محمد عوده وآخرون... مما دفع الاستاذ شاكر للكشف عن دوافعه.. وهى دوافع أيديولوجية تخاصم مخاصمة تامة «الثقافة الغربية المسيحية الوثنية» على حد تعبيره وكل ما يتصل بهذه الثقافة وكل من يناصرها أو ينتمى إليها.. وشملت هذه النظرة تيار النهضة الحديثة فى الفكر والأدب وربما جميع ممثليه من الطهطاوى حتى طه حسين وسلامة موسى ولويس عوض... وبهذا أعفانا الاستاذ شاكر من الحرج وأعطانا رخصة أن نعرض لأفكاره وآرائه وأن نناقشها بنفس الصراحة ونفس الوضوح بهدف تحديد هذه الرؤية الأيديولوجية والتعرف عليها دون إدانة أو تجريح. مع الاهتمام بتوضيح موقعها من خلال الرؤية العامة لتاريخ الفكر المصرى ومساره خصوصا منذ بداية عصر النهضة حتى الان.. هذا المسار الذى ظل ينحو دائما نحو العلمانية والديمقراطية متناغما بدرجة قوية مع مسار الحياة المصرية وخبرة الشعب العريقة فى تدعيم أسس التعددية الفكرية والدينية والقبول بها والاعتماد عليها فى مواجهة حملات الغزو والعدوان على مدى قرون عديدة.

ولعل من المهم أن أنبه القارىء إلى أن الدكتور لويس عوض ظل صامتا لا يرد ولا يعلق على هذه الحملة بالكتابة أبداً حتى أوشكت على نهايتها وجاء رده بطريقة غير مباشرة حين كتب بالاهرام مقالا فى ١٤ مايو سنة ١٩٦٥ يتحدث فيه عن مجلات وزارة الثقافة وعما ينفق عليها وما يوزع منها وكانت خلاصة رأيه المدعمة بالجداول أن هذه المجلات لا توزع إلا ثلث ما يطبع منها وأن مجلتى «الرسالة» و «الثقافة» قد انصرف عنهما القراء إذ لا يصل

مجموع ما توزعه كل واحدة منهما عن ألف وخمسمائة نسخة أسبوعية أى ربع ما تطبعه ودعى إلى إعادة النظر فى جميع المجلات التى تصدر عن الثقافة... وكان من نتيجة هذا المقال صدور قرارات الوزارة بإغلاق معظم تلك المجلات ومن بينها مجلتى «الرسالة» و«الثقافة».

ثم جاء رده الثانى بطريق غير مباشر أيضا فى كتابه «المحاورات الجديدة» [٢٢] حين صنع أقنعة لبعض الكتاب والأدباء من ممثلى اليمين واليسار وفند بجرية تامة وبأسلوب ساخر كثير من آرائهم الخاصة بوضع المرأة فى الماضى والحاضر.. وحاول أن يثبت أن الأستاذ محمود شاكر (مجاهد ابن الشماخ) وزميله (أبو الفتوح الصباح) إنما يعيشان فى أوهام عن العصر الذهبى لا وجود لها وأن البشر كانوا فى كل زمان لهم أخطاءهم ولهم حسناتهم وأن المائة سنة الأولى من صدر الإسلام لم تكن استثناءاً بل وشهدت كل صنوف الرجال وكل صنوف النساء وأن الناس تتقدم ولا تتأخر وأن المرأة المصرية الان أفضل كثيرا جدا من نساء تلك الايام وأن الفضيلة لازالت موجودة بقدر أكبر وأوفر .. «وأن العالم يتقدم ولا ينحط، وعرفنا أن التقدمية والنظر إلى الأمام خير من الرجعية وهى النظر إلى الوراء، وكان ينقصنا الاثبات حتى جاء ولد لنا اسمه داروين وأثبت لنا أن الإنسان كان منحطا ثم ارتقى ولم يكن راقيا ثم انحط». (المحاورات الجديدة ص ١١٨)

هذه هى معالم هذه المعركة واطارها العام.. ويبقى أمامنا مهمة عرض التفاصيل وتناولها بدءاً بهذا الجانب الموضوعى الخاص بمنهج الدراسة الأدبية.

نقد المنهج:

ابتدأ الأستاذ شاكر مناقشته ونقده لما كتبه الدكتور لويس عوض بتجريح منهجه فى هذه الدراسة الادبية واتهمه بالعجلة والتسرع وبإخفاء هدف البحث الحقيقى وهو الكلام فى صميم رسالة الغفران وآثر أن يسميه «على هامش الغفران» واقتبس من كلام لويس عوض هذه الفقرة:

---

(٢٢) المحاورات الجديدة ـ الكتاب الذهبى ـ يناير ١٩٦٧ .

«ولعل أسلم منهج فى الانتقال إلى المعرى، والحديث عن «رسالة الغفران» هو أن نبدأ بعرض الخلفية التاريخية لهذا العمل العظيم، فنوضح طبيعة العصر الذى كان يعيش فيه المعرى، فتتضح بذلك أهم مشاكله، وأهم معتقداته، ومحاور الصراع المادى والفكرى فيه، عسى أن يلقى كل ذلك ضوءا على مرامى المعرى وغاياته من «رسالة الغفران» و«عسى أن نجد بعض المفاتيح التى تساعدنا على معرفة هذا الرجل العظيم، كما تجلت فى أدبه، من أفكار عصره، ومن أحداثه، ومن رجالاته، ومن أحواله بوجه عام».

ويعلق الاستاذ شاكر بقوله:

«هذا كلام حسن جدا، ليس فيه ما يعاب، وليس بمستنكر صدوره عن الدكتور لويس عوض «لكنه سرعان ما يعرب عن خيبة ظنه قائلا «وإن كان كل ما أعرفه من قراءة كتب الدكتور لويس عوض ومقالاته وغيرها، قد يحملنى على الشك فى قدرته على تحقيق هذا الظن. فما كدت أفرغ من مقاله الذى افتتحه بذكر منهجه هذا، ثم مقاله الذى يتلوه بعنوان: «كلمة عن ابن القارح» (الأهرام ٩ رجب سنة ١٣٨٤هـ / ١٣ نوفمبر سنة ١٩٦٤م) حتى عجبت وتخوفت. إذا كانت كلمة «المنهج» لم تزل محفوفة بكل هذا القدر العجيب من الغموض والظلمة فى عينى الدكتور لويس عوض أستاذ الأدب الإنجليزى، وهو من هو، فهى بلا ريب فى أعين سائر الناس أشد غموضا وإبهاما» (٢٣).

وبعد أن يشرح الاستاذ محمود شاكر رأيه فى منهج دراسة الآداب وتطبيقه والتنبيه إلى أهمية الالتفات إلى «أمر ارتباط الآداب بتاريخ الأمة وعاداتها وأخلاقها وديانتها، وما شئت من شىء نعد به الأمة ذات كيان قائم متميز» (ص٦) ثم يأخذ فى المناقشة قائلا:

«وما دام الدكتور لويس عوض قد تخير لنا «أسلم منهج» فى دراسة رسالة الغفران، فقد رأيته حسنا أن أبدأ بالنظر فى منهجه، لا

---

(٢٣) أباطيل واسمار ص ٢٢ .

من حيث أراد هو أن يبدأ، بل من حيث انتهى به الحديث فى مقاله: «كلمة عن ابن القارح «لأنى وجدت الدكتور لويس عوض، قد أخفى عنا «مادة الدراسة» وهو شيخ المعرة نفسه، على امتداد خمس مقالات طوال، فلم يذكرها إلا فى ختام الخامس منهن. و «شيخ المعرة» هو مادة الدراسة، لأنه صاحب «رسالة الغفران» ولأنها أثر من آثاره. ولا أستطيع أن أكتم عنه اعجابى بقدرته على كبحه جماع نفسه خمسة أسابيع من الكتابة، مخفيا مادة دراسته، فلا يكاد يعرضها لأعيننا إلا فى ختام خامستهن، ويلقيها إلينا بلمحة خاطفة، توحى بأن هذه المادة الملقاة قد فرغ من تمحيصها على يده، أو على يد غيره، وحتى صارت احدى المسلمات التى لا تملك البداهة إلا الإذعان لها كما يقول القائل: «رجل ورجل» «رجلان» بلا فرق بينهما ! فانظر اذن كيف ساقها، ولم أسقط من كلامه شيئا غير طرح التاريخ الميلادى المعوق:

«هذا هو الجو السياسى المعقد الذى عاش فيه المعرى حتى اعتكف فى معرة النعمان حول (٤٠١هـ) ومنذ أن اعتكف فيها حتى مات عام (٤٤٩هـ). فى حلب وهى على بعد أميال قليلة من المعرة، يتبادلها أولا الحمدانيون تظاهرهم عسكر الروم... والفاطميون، ثم يتبادلها ثانيا المرداسيون تظاهرهم عسكر الروم والفاطميون، ولم تكن أنطاكية أحسن حالا، فقد ظلت مائة وعشرين سنة كاملة فى يد الروم، من سنة ٣٥٣ إلى ٤٧٧هـ، ولد وهى لهم، ومات وهى لهم، وتعلم بها وهو صبى وهى لهم، فقد كان يختلف الى مكتبتها مع أسامة بن منقذ، فيما روت كتب القدماء، وكانت فيها يومئذ حضارة زاهرة، حسب ماروى ياقوت الحموى».

«وقد كان حكم اللاذقية حكم أنطاكية، كانت فى يد الروم زمن المعرى، وقد تعلم المعرى فى اللاذقية، كما تعلم فى أنطاكية، ففيما روى القفطى والذهبى أنه نزل بدير فيها «ولقى بهذا الدير راهبا قد درس الفلسفة وعلوم الأوائل بلغة طه حسين أو باختصار: أخذ عنه اليونانيات، فما علوم الاوائل هذه التى كانت تقرأ فى الأديرة تحت

حكم الروم، إلا آداب اليونان وفلسفتهم فى لغتها الأصلية. والحق أنه لا يعرف شيء عن تعليمه الرسمى حتى سن العشرين، وهى سن التكوين، إلا أنه تعلم فى حلب، ثم فى انطاكية، ثم فى اللاذقية، ثم فى طرابلس. ومثل هذا الغموض الذى أحاط بتكوينه العقلى حتى سن العشرين، يحيط أيضا بحياته كلها فيما بين العشرين والخامسة والثلاثين، حين نجده يقيم فى المعرة خمس عشرة سنة بين (٣٨٣هـ) و(٣٩٨هـ) وبها عاش تحت الحمدانية والفاطمية والمرداسية والروم[٢٤].

ويعلق الاستاذ محمود شاكر على هذا الكلام قائلا على ما فيه من الركاكة والسقم بأنه يكشف عن حقيقة ظاهرة وهى أن الدكتور لويس عوض لم يطلع على شيء قط مما كتب عن المعرى، إلا على كتاب الدكتور طه حسين وحده لا فى العربية ولا فى غيرها من الالسنة التى يقول عن نفسه أنه درسها. ثم يعيب عليه نقله لكلام طه حسين خطأ ثم يضع القصة كما رواها طه حسين فى كتابه «ذكرى أبى العلاء» فى شأن رحلته إلى أنطاكية، قال:

«نعم ان التاريخ لايوقت لنا هذه الرحلة، ولكن رواية تؤثر عن أسامة بن منقذ، خبرتنا أنه لقى بأنطاكية صبيا مجدوراً ذاهب البصر يتردد على مكتبتها، فامتحنه، فبهره حفظه واستظهاره، ثم سأل عنه فقيل: هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعرى. ولاشك فى أن هذه الرواية، إما أن تكون منتحلة وإما أن يكون اسم أسامة قد وقع فيها خطأ موقع اسم أحد أبائه من أبناء منقذ، فان اسامة ولد سنة ٤٨٨هـ أى بعد موت أبى العلاء بنحو أربعين سنه»[٢٥].

ويرى الاستاذ شاكر أن نص الخبر كما ذكره طه حسين يقول: أن أسامة بن منقذ لقى صبيا مجدوراً يتردد على مكتبة أنطاكية، فيأتى هو لويس عوض) فيزعم أنه كان يختلف إلى مكتبتها مع أسامة بن منقذ، حتى يوهمك أنهما قريبان أو صديقان، يتمم البلايا بادعاء وتظاهر فيقول: «فيما روت كتب

---

(٢٤) نفس المرجع السابق ص ٢٧ ـ ٢٨ .
(٢٥) نفس المرجع السابق ص ٢٩ .

القدماء «كأنه عرف ماهذه الكتب، وكأنه زاد على الدكتور طه، فاطلع على مالم يطلع عليه! «ثم يشير الاستاذ شاكر إلى رواية هذا الخبر فى كتب أخرى فيقول «إن ذكر أسامة بن منقذ» لم يرد الا فى كتاب واحد هو كتاب «الصبح المنبى» للشيخ يوسف البديعى للمتوفى ١٠٧٣ هـ ثم يقول والبديعى نفسه يذكر القصة فى كتاب له آخر، وهو مطبوع اسمه» «أوج التحرى» فيقول «نقل عن ابن منقذ» باسقاط «أسامة» والبديعى متأخر جدا، وهو، وان لم يصرح، قد نقل ذلك عن ابن العديم (٥٨٨ ـ ٦٦٠هـ) وهو من أعيان حلب فى كتابه «الانصاف والتحرى، فى دفع الظلم والتجرى عن أبى العلاء المعرى» ثم يورد الاستاذ شاكر رواية ابن العديم ويستنتج منها «أن ابن العديم يستنكرأن تقصد انطاكية للاشتغال بالعلم، والدكتور لويس عوض، يريد الناس على أن يسلموا له أن أبا العلاء «تعلم بها وهو صبى» وهذا لايصح بالطبع، ولو ادعى أنه قد كشف عنه الحجاب، فعلم علم الماضى والحاضر والمستقبل، وصدر «دكريتو» بأنه من القديسين. لأن هذا شئ لا يعرف الا بالخبر المسند، لا بالتكهن والتنبؤ.. ولو أطلع الدكتور على ماكتبه بعض المحدثين فى نقد هذا الخبر وأشباهه فى شأن رحلة أبى العلاء، لعرف، ان كان بقى له شئ من حسن الحفاظ على الامانة، ان القاء هذا القول، بهذه الصورة، أمر مستشنع. ومع ذلك، فانى لم أتناول نقد هذا الكلام الا من وجه واحد، وأما الوجوه الاخرى فسأدعها إلى حينها.» (٢٦).

وينتقل الاستاذ محمود شاكر إلى خبر آخر قائلا: ثم تجئ بلية أخرى أكبر من أختها، اذ يقول: «.... وقد تعلم المعرى فى اللاذقية، كما تعلم فى أنطاكية، ففيما روى القفطى والذهبى أنه نزل بدير فيها..» إلى آخر مانقلته آنفا، وهو بلاشك أيضا لم يعرف هذا الا فى كتاب الدكتور طه حسين. كتاب الدكتور طه ألف منذ أكثر من خمسين سنة، أى نحو ١٩١٣، ونشرت بعد ذلك كتب كثيرة من أصول المراجع لترجمة أبى العلاء، لم يطلع عليها الدكتور (طه) يومئذ. هذا فضلا عن أنه كتب كتابه وهو دون الخامسة والعشرين من عمره». (٢٧).

---

(٢٦) نفس المرجع السابق ص ٣١ .

(٢٧) نفس المرجع السابق ص ٣١ ـ ٣٢ . .

ثم يشير الأستاذ شاكر إلى مابين «أيدينا اليوم من الكتب التي ترجمت لأبى العلاء، أكثر من ثلاثين كتابا، من بينهم القفطى والذهبى اللذان ذكرهما الدكتور طه، وأتكأ عليهما الدكتور لويس عوض، وأى دارس جامعى مبتدئ، مفروض فيه أن يضع هذه التراجم جميعا بين يديه، ويرتبها ترتيبا تاريخيا، ليعرف مصادر الاخبار التى جاءت فيها »ويذكر الكتب وبيانها مختصرا ثم يقرر أن القفطى هو أول من يعقد فى كتابه «إنباء الرواة» (١ ـ ٤٦ ـ ٨٣) فصلا طويلا فى ترجمة أبى العلاء، وأكثر أخباره فيها مسندة إلى قائل أو راو، الا هذا الخبر الذى أسوقه بنصه:

«ولما كبر أبو العلاء ووصل إلى سن الطلب، أخذ العربية عن قوم من بلده، كبنى كوثر، ومن يجرى مجراهم من أصحاب ابن خالويه وطبقته، وقيد اللغة عن أصحاب ابن خالويه أيضا، وطمحت نفسه إلى الاستكثار من ذلك. فرحل إلى طرابلس الشام، وكانت بها خزائن كتب قد وقفها ذوو اليسار من أهلها، فاجتاز باللاذقية، ونزل دير الفاروس، وكان به راهب يشدو شيئا من علوم الاوائل، فسمع منه أبو العلاء كلاما من أوائل أقوال الفلاسفة، حصل له به شكوك لم يكن عنده مايدفعها به، فعلق بخاطره ماحصل به بعض الانحلال، وضاق عطفه عن كتمان ماتحمله من ذلك، حتى فاه به فى أول عمره، وأودعه أشعارا له، ثم ارعوى ورجع، واستغفر واعتذر، ووجه الأقوال وجوها احتملها التأويل» (٢٨).

ويعقب الاستاذ محمود شاكر على هذا الخبر بأنه «يحمل فى خلاله تكذيبه، وسياقه مضطرب مناقض للواقع، وقد انفرد به القفطى، وهو مصرى، وبين مولده ووفاة أبى العلاء مئة وعشرون سنة،ولم يذكره أحد من معاصرى شيخ المعرة مع تحاملهم عليه وذكرهم إلحاده، ولا أحد ممن جاء بعدهم إلى وفاة القفطى سنة ٦٤٦هـ».

حتى جاء الذهبى، وهو من كبار مؤرخى الاسلام فيذكر ترجمة أبى العلاء فى كتابه تاريخ الإسلام، ويسوق هذا الخبر أو ينقله عن القفطى كما يؤكد

---

(٢٨) نفس المرجع ص ٣٤ ـ ٣٥ .

الاستاذ شاكر، ولكنه اختصره وغير بعض ألفاظه فإن القفطى يقول: «وكان به راهب يشدو شيئا من علوم الأوائل، فسمع منه أبو العلاء كلاما من أوائل أقوال الفلاسفة» وفى هذا بيان واضح على أنه راهب مبتدىء قليل البضاعة، قد تخطف كلمات من أوائل (أى من مبادىء) أقوال الفلاسفة فجاء «الذهبى» فقال فى صفة هذا الراهب «كان به راهب له علم بأقاويل الفلاسفة» فرفع بإختصاره شأن هذا الراهب المبتدىء الشادى، بما يوهم أن له علما بأقاويل الفلاسفة. وهذا عمل غير مرضى، واساءة من الذهبى».

ثم يأخذ الاستاذ شاكر على الذهبى اغفاله ذكر السن كما فعل القفطى حين ذكر أن أبا العلاء كان فى سن الطلب، وحصلت له شكوك ضاق صدره فأودعه اشعارا له، فأوهم أن ذلك كان فى وقت متأخر، وهذه اساءة أخرى من جراء الاختصار سيظهر أثرها فيما بعد.

ثم يورد الاستاذ شاكر رواية الصفدى وابن كثير والعينى والسيوطى ثم عبد الرحيم العباسى فيردد كلام الصفدى ولا يذكره إلا العباس الموسوى المتوفى فى القرن الثامن عشر. ومن سياق التسلسل التاريخى، يثبت الاستاذ محمود شاكر أن هذا الخبر لم يذكره ممن ترجم لأبى العلاء المعرى سوى تسعة من ثمانية وعشرين، وانقضت أكثر من مائة وخمسين سنة بعد وفاة المعرى والخبر غير معروف، لم يذكره أحد من معاصرين لشيخ المعرة أو غير معاصرين مع إغراق بعض هؤلاء فى النيل من شيخ المعرة ودينه، حتى اذا جاء القفطى انفرد وحده برواية الخبر بلا اسنادٌ إلى أحد، ثم يركز الاستاذ شاكر فى دحضه لهذا الخبر على عدم ذكر ياقوت له. وهو أمر مثير للدهشة.. اذ كيف يثق باحث بمؤرخ يتحامل على شيخ المعرة بهذه الدرجة وبنص ما يقوله الاستاذ شاكر:

«ومن عنى نفسه فى قراءة ترجمة ياقوت لشيخ المعرة، واجد وجدانا ظاهرا أن الرجل شديد الوطأة على الشيخ، مؤثر للوقيعة فيه وفى دينه، يجمع الشوارد والاقاص من أخبار الطعن فيه، وهو فى ذلك شديد الضراوة فى عداوته، لا يقف عند استثقال الرجل، واستنكار تفاصحه وتشدقه، بل يعلق على الاخبار والشعر بألفاظ مستشنعة

حتى يقول فى بعض تعليقه: «كأن المعرى حمار لا يفقه شيئا» ثم يزيد ما شئت(٢٩).

واذا كان ياقوت يطعن فى فصاحة المعرى ويصفه بأنه حمار فكيف ينتظر منه الاستاذ شاكر أن يروى خبر لقائه براهب دير الفاروس، واطلاعه على علوم الأوائل أو فلسفة اليونان؟ ان ذكر هذا الكلام يؤكد عمق ثقافة المعرى بلا شك. أما عن القول بما أحدثه ذلك من شكوك فى دينه فهو لا يضيف لما قاله ياقوت جديدا... ومن هذا نظن أن ياقوت الحموى أغفل هذا الخبر حتى لا يضفى على المعرى صفة التعمق فى العلم أو الفلسفة. ولو ذكر هذا الخبر إلى جانب وصفه للمعرى بأنه حمار لكان ذلك أدعى لأن يبدو متناقضا.

كذلك القول بأن «الشيخ القفطى قد غلبه الحياء أن يحدث به شاميا خبيرا بأخبار أهل الشام، لعلمه هو نفسه أنه خبر تلقفه ليتباهى به فى كتبه طلباً للإتيان بالغرائب، على عادة أهل العلم فى كل زمان ومكان، والدكتور لويس عوض جد عليم بذلك عن خبرة وتجربة !! فتكون العلة فى ترك القفطى اسناد هذا الخبر النادر الغريب المنفرد، إلى كتاب وجده فيه، أو إلى رجل من شيوخه أو علماء عصره الذين لقيهم بالشام أو مصر، وفعل ذلك على غير عاداته فى تراجم من ترجم لهم - هى أن مصدر الخبر كان عنده منكراخبيثاً، فترك التصريح به، والقفطى عالم خبير، كانت له خزانة كتب كما ذكر ياقوت آنفا وهو لم يترجم لشيخ المعرة الابعد اطلاع واسع على نوادر الكتب قبله».(اباطيل واسمار ص٥٠).

فهذا اجتهاد خاص من الاستاذ محمود شاكر لا يعتمد على اسناد أيضا، ورغم إعجابى الشديد بقدرة الاستاذ شاكر على التحليل والتبرير بهذه الصورة المتقنة إلا أن هذا الكلام يبدو متناقضا وغير مقنع لمن يجمع اطراف القول ويمعن النظر فيه حسب ما طالبنا به ضمن منهجه.. ودليل التناقض واضح فى وصفه للقفطى بأنه «عالم خبير» فكيف يرضى مثل هذا العالم أن يثبت خبرا مكذوبا أو مدسوسا للتباهى.. ان فى هذا للأسف خداع للنفس أو استغفال لها بدرجة لا يرضى عنها الشيخ القفطى... وإذا كان من

---

(٢٩) نفس المرجع ص ٤٨ .

بين الذين ترجموا للمعرى تسعة من بينهما علمان كالقفطى والذهبى «وهو من كبار مؤرخى الإسلام» قد وقعا فى خطأ خبر مكذوب أو مدسوس أو مختصر بصورة مخله كما فعل الذهبى... أو للتباهى والاتيان بالاغراب كما فعل القفطى فلماذا يستشنع نفس الخطأ من لويس عوض... ولماذا لا يناقش خطأه بنفس روح التسامح والتبرير....: التى تختلق الاعذار والمبررات للقفطى والذهبى وغيرهما.. حتى يبدو الاستاذ شاكر متسقا فى موقفه من هذه القضايا الأدبية.. أو على الاصح متسقا مع منهجه الذى أفاض فى شرحه آنفا..

لكن شاكر لا يتسامح مع لويس عوض أبدا بل انه يشكك فى نواياه شكا مطلقا ويتهمه بالتحريف المتعمد للنصوص. وهذا واضح من حديثه التالى عن **المنهج :**

«فهذا نص مكتوب بالعربية (مع الاعتذار للدكتور) سندرسه على منهجنا نحن فى المدارسة، وهو البداهة والعقل، لا على منهج الدكتور لويس عوض. فقد بان، فيما كتبته، ما فى منهجه هو من التسرع ومن الخطف، ومن قلة الاحتفال بدلالة الالفاظ فى اللغات، ومن طرح المبالاه بتمحيص التاريخ، ومن اغفال بعض الحقائق لحاجة فى النفس، ومن الاستهانة بالوثائق التى يطيق الشادى المبتدىء أن ينالها من قريب، ومن عدم التمييز بين الزيف والصحيح، ثم من اعتماده بعد ذلك كله على وسائل بعيدة عن دراسة الآداب، ثم ينقلها من مكانها إلى مكان آخر، ثم يحشر ما بين ذلك بالأوهام والأخيلة والسمادير. وهذا منهج لم يزل يرتكبه إلى آخر المقالة الثامنة، لم يرعو عنه، كما ارعوى شيخ المعرة فى صباه! وسأكشف ما ينطوى عليه منهجه حين يحين وقته[٣٠]»

---

(٣٠) اباطيل وأسمار ص ٦٩ ومن الأشياء التى استفزت شاكر أن لويس عوض نقل بيت شعر من المعرى فأخطأ إذ وضع كلمة (الصلبان) مكان (الصليان) وهو نبات صحراوى فقال:

صلِّيت جمرة الهجير نهاراً ثم باتت تغُص بالصلبان

وأنا أتفق مع الاستاذ شاكر فى أن لويس عوض قد أخطأ فى نقله للخبر دون تحقيق وفى تضخيم آثاره ولا يمكن اغفال مسئوليته عن التسرع والعجلة وعدم الحيطه فى نقل هذه الاخبار.. لكن اصرار الاستاذ شاكر على تفسير خطئه بأنه مقصود ومتعمد بسوء نية فهو محير.. ويصعب على أى قارئ تصديقه... فكيف يريدنا الاستاذ شاكر أن نصدق أن لويس عوض ذكر خبر دير الفاروس ليثبت غلبة أهل الصليب على أهل الإسلام بألفاظه هو:

«وهذا أستاذ جامعى يدخل فى الشطر الثانى من «أسلم منهج» فيحيط خبر الراهب، قبل أن يطلع القراء على هذه النفيسة العجيبة بصورة ضخمة لغلبة أهل الصليب على أهل الإسلام» ص ٩٤ فإذا عرف القارىء أن الأستاذ محمود شاكر يقول هذا الكلام بعد أن ذكر لويس عوض فى مقالاته أن دانتى قد تأثر برسالة الغفران وبقصة الاسراء والمعراج.. فسوف يتساءل معى: كيف يكون ذلك؟

هل أشار لويس عوض إلى تأثر أبى العلاء بثقافة اليونان عن طريق راهب دير الفاروس ليثبت غلبة أهل الصليب على أهل الإسلام حقا؟ ولماذا اذن يشير إلى تأثر دانتى الليبجيرى النصرانى الايطالى بفكر أبى العلاء المعرى وابن عربى وقصة المعراج؟ هل يريد أيضا أن يثبت أيضا غلبة المسلمين على النصارى ؟

وإذا كان الامر كذلك، فليس هناك ما يوجب التحامل عليه، فقد ناصر المسلمين مرة وناصر النصارى مرة .. والنتيجة صفر فلا غالب ولا مغلوب ! بل أحباب كما يقول المثل السائر.

لكن الاستاذ شاكر أغفل للأسف تناقض موقفه، وهو تناقض واضح فى قياسه لخطأ لويس عوض بمعيار متشدد جدا ومختلف تماما عن قياسه لخطأ القفطى والذهبى من الرواة، وكذلك كان الامر فى نظرته للقول بتأثر أبى العلاء المعرى بالفلسفة والثقافة اليونانية وتأثر دانتى بأبى العلاء وابن عربى والثقافة الاسلامية كما أوضحت أنفا، ويصر على أن أبى العلاء لم يتأثر بالثقافة الاغريقية بل يكاد يجزم أنه لم يتعلمها لأنه كان فى غنى عن ذلك بما تعلمه من علوم العربية واللغة والدين على والده القاضى وجدته وباقى علماء المعرة. وخلاصة رأيه تتحدد فى النقاط التالية:

- أن أبا العلاء المعرى قد تعلم علوم اللغة والدين بمعرة النعمان وبين أهله من العلماء.

- أن خبر زيارته لدير الفاروس ولقائه بالراهب خبر كاذب لايقوم على سند [٣١].

- ان أبا العلاء لم يسع لطلب العلم عند عراقى أو شامى بعد أن تعدى العشرين من عمره.

- كان أبو العلاء أعمى منذ الصبا ولا يعقل أن يجتاز اللاذقية وينزل بدير الفاروس وحده، ولو حدث ذلك وكان معه رفيق من عائلته من المسلمين لما سمح لراهب دير الفاروس أن ينفرد به ليعلمه فلسفة اليونان التى أثارت فى صدره الشكوك وعبر عنها فى بواكير شعره، كما يوضح الخبر.

- ثم يزعم الاستاذ شاكر أن ديوان «سقط الزند»الذى أنشأه أبو العلاء فى شبابه يخلو من الاشعار التى جلبت عليه تهم الزندقة والالحاد. لكن توضيح الاستاذ شاكر يناقض ذلك ... ولنقرأ مايقوله:

«نعم، قد وجد الناس، بعد أن ساءت القالة فى الشيخ، كما سأبين، فى سقط الزند» شعرا استخرجوه ليقدحوا به فى ديانته، ولكن المبيتدى الجامعى الشادى (يقصد لويس عوض) يستطيع أن يعلم أنه محصور فى ضرب واحد، هو ماجاء فى بعض مراثيه من ذكر هول الموت واستبشاعه، وأن الموتى يفضون إلى غيب مجهول، لا يأتينا عن أحد منهم خبر، وأشباه ذلك.»[٣٢].

وهل هناك بعد ذلك دليل علي أنه كان لديه شكوك ضاق بها صدره فأودعها شعره، وماذا تكون الشكوك أكثر من الشك فى مصير الموتى وأنه

---

(٣١) يقول شاكر «فابو العلا انن لم يرحل إلى طرابلس، لافى صباه، ولافى شبابه، ولا فى كهولته، ولم يجتز دير الفاروس، ولم ينزل به البته، ولم يلق «راهبا بشدو شيئا من علوم الأوائل فيسمع منه أبو العلاء كلاما من أوائل كلام الفلاسفة «وأنه لم يقل شعرا فى صباه يتضمن شكوكا توجب عليه الاعتذار منها والبراءة» (أباطيل واسمار ص ٨٢)

(٣٢) نفس المرجع ص ٥٥ .

واد مجهول لم يعد منه أحد كما قال هاملت..والمعروف بالنسبة للمومنين أنهم يؤمنون بالغيب وأن الموت هو انتقال لحياة أخرى فيها حساب وجزاء.

المهم أن أبا العلاء ارعوى أى تاب عن الشك ورجع إلى حظيرة الايمان وهذا ما يؤكده خبر دير الفاروس.. من هذا نفهم أن اثبات الحاد أبى المعرى أو كفره ليس هدفا للبحث كما أن أشعار أبى العلاء الاولى لم تكن موضوع البحث.. فبحث لويس عوض يركز على تأثر أبى العلاء بالثقافة الاغريقية والأدب الاغريقى فى «رسالة الغفران» وهذا هو صلب الموضوع. فلماذا وقف الاستاذ محمود شاكر على هامش الغفران ولم يدخل إلى صلب القضية المثارة، ويناقش مزاعم لويس عوض من خلال «رسالة الغفران»؟

وهل يعقل أن يكون أبو العلاء المعرى، وهو واحد من أنبغ أبناء عصره.. أن لم يكن أنبغهم جميعا، هل يعقل أن يكون هذا الرجل جاهلا بتيارات عصره الفكرية والعقائدية والثقافية ومنها الروافد اليونانية..؟

فحتى لو افترضنا صحة مازعمه الاستاذ شاكر آنفا، فانه لايقطع بعدم دراسة المعرى للثقافة اليونانية وتأثره بها كما تأثر أبناء أمته على مدى قرنين من الزمان قبله. وكيف يستغرب القول بأن أبا العلاء انحاز للعقل ضد العقيدة الفاطمية التى تصر «على أن أسرار الدين لاتعلمها الاالباطنية وهى طبقة أو فئة محدودة من الأئمة والدعاة والأصفياء لهم علم الباطن، وباصرارها على أن العامة أو سواد الناس ليس لهم إلا الإيمان المطلق بظاهر الدين وبما يلقى إليهم من هذه الطبقة العارفة» (٣٣).

لم يناقش الاستاذ شاكر هذه النقطة مناقشة علمية أو منهجية واكتفى بالسخرية من هذا الرأى. لكن مايضيفه لويس عوض بعد ذلك هوالأهم فى دعوى اثبات تأثر أبى العلاء.

«هذه الدعوى الفاطمية الكهنوتية كانت معادية للعلم وللعقلانية بل وللاجتهاد فى أبسط معانيه وكانت معادية على خط مستقيم لأهم التقاليد الفكرية التى أرساها المثقفون فى العالم الاسلامى منذ عهد

---

(٣٣) على هامش الغفران ص ٧٩ .

الازدهار الفكرى والتواصل الثقافى أى منذ عهد المأمون (٧٨٦م -) أى خلال المائتى سنة السابقتين على انشاء «رسالة الغفران» (١٠٣٢) اذ ينبغى الاننسى أن المعرى كان معاصرا لابن سينا (٩٨٠ - ١٠٢٧) وللبيرونى (٩٤٠ - ٢٠٢٠) ولمحمد بن حزم (٩٩٤ - ١٠٦٤) ولأبى حيان التوحيدى الذى توفى بعد ١٠٠٩ وأن المعرى ولد فى الجيل التالى بعد موت الفارابى (٨٧٠ - ٩٥٠) والطبيب الرازى الذى توفى فى ٩٣٠ وكان قريب العهد جدا من المؤرخ المسعودى الذى توفى ٩٥٦ ومن عالمى الجغرافيا الاصطخرى (٩٥١) وابى حوقل (٩٧٧) ومن الآثار الذى ترجمها اسحق بن حنين المتوفى فى ٩١٠ كما كانت بين يديه مترجمات حنين بن اسحق (٨٠٩ - ٨٧٣) وترجمات قسطى بن لوقا المتوفى فى ٨٣٥ وكانت بين يديه مؤلفات الكندى المتوفى فى ٨٧٣ فضلا عن شيع المتصوفه الحلوليين من أمثال الحلاج (٨٥٨ - ٩٢٢) وابن الراوندى وغير هؤلاء طائفة عظيمة من الاعلام والمؤلفات والمترجمات فى علوم الفلسفة والفلك والتاريخ والجغرافيا والرياضة والبلاغة. كانت المكتبة العربية قد زخرت فى عصر الترجمة الكبير أى فى القرنين السابقين على المعرى بعيون التراث اليونانى والفارسى ونتيجة لتفتح الثقافة العربية للثقافتين اليونانية والفارسية ظهرت فى العالم الاسلامى تيارات فكرية متضاربة بعضها عقلانى وبعضها روحانى ولكنها رغم تضاربها كانت تمثل حالة ازدهار ثقافى عظيم كان يمكن أن يجدد شباب العرب والإسلام قبل تجدد شباب أوربا المسيحية بنحو خمسة قرون لولا ظهور الترك والتتار فى الافق»[٣٤].

هذه خريطة ثقافية لأزهى عصور الثقافة العربية، تعطى صورة واضحة عن المناخ الحضارى الذى عاش فيه المعرى، تحيط به أكبر رموز النهضة العربية الإسلامية من ابن سينا للفارابى والبيرونى حتى المسعودى والاصطخرى، فكيف لا يتأثر المعرى بهذا المناخ الثقافى، وكيف يمكن لعبقرى مرهف الحس مثله أن يتجاهل هذه الروافد الفكرية والثقافية ويعيش منعزلا؟

---

(٣٤) المرجع السابق ص ٨٠ .

الجواب بالنفى طبعا.. وحتى لو لم نجد الأسانيد التى تؤكد أنه اتصل براهب دير الفاروس أو غيره أو ذهب لأنطاكية أو لم يذهب، فالدليل موجود وهو لم يكن فى حاجة للسعى بعيدا هنا وهناك.. لأن هواء الجو غلاب والمناخ كله كان معبق بأريج الازدهار والتواصل الثقافى مع الفرس والروم أو ثقافة اليونان. لم يخض الاستاذ شاكر فى مناقشة هذه التفاصيل على اعتبار أن الأمر قد أصبح مفروغا منه. والواقع أنه لم يستطيع أن ينكر ذلك. ففى سرده للعلوم الذى درسها المعرى ذكر الفلسفة... وهل كان لدى العرب فلسفة قبل اتصالهم باليونان وترجمة علومهم؟

وإذا لم يكن المعرى قد تأثر بهذا كله فكيف اهتدى إلى هذا الشكل أو التقليد الأدبى الخاص برسالة الغفران والذى تعتبره الدكتورة بنت الشاطىء نصا مسرحيا من القرن الخامس الهجرى»

فهل عرف تراث العربية المسرح قبل أبى العلاء؟ وإذا لم يكن فمن أين استوحى المعرى هذا التقليد الادبى أو فكرة الرحلة إلى العالم الآخر والتجول فى النعيم والجحيم والموازنة بين الشعراء؟

وإذا كانت «رسالة الغفران» من ابتكار المعرى شكلا ومضمونا فكيف نفسر وجوه التشابه الاصيل بينها وبين كوميديا «الضفادع» لأرسطوفانيس - مثلا؟

هذه هى الاسئلة التى دار حولها بحث الدكتور لويس عوض المسمى «على هامش الغفران». ولابد لنا الان من وقفة معه للنظر فى «المنهج» الذى طبقه والنتائج التى توصل اليها ليكون ذلك كله أمام القراء.. وسوف يكون موضوع الفصل التالى.

إن «رسالة الغفران» للمعرى، بتعريف بنت الشاطئ هى «نص مسرحى من القرن الخامس الهجرى» تتكون من مقدمة ثم ثلاثة فصول. «ولا تدخل المقدمة المسرحية فى النص، ولكنها تؤدى عملها الجوهرى فى اعداد المسرح تهيئة لظهور ابن القارح الذى يلعب الدور الرئيسى من أول مشهد إلى نهاية المسرحية»

«وتمضى مشاهد المسرحية فى فصولها الثلاثة: الجنة، والجحيم، ثم عودة إلى الجنة، وأبو العلاء هو الذى يقوم باخراج هذه المشاهد كلها، والاعداد لها، وتقديم الاشخاص الذين يظهرون فى كل مشهد، إلى جانب انفراده بالتأليف والصياغة والحوار» [٣٥].

إذن فهى رحلة للعالم الآخر، وبطلها ابن القارح هو الذى ينتقل من الجنة إلى الجحيم وبعدها يعود إلى الجنة ثانية، بعد أن يلتقى بفئات كثيرة من الشعراء هنا وهناك يحاورهم ويناقشهم ويجرى االموازنة بينهم. ولنذكر كما تقول الدكتورة بنت الشاطئ «أن الغفران مسرح أديب مفكر عالم لغوى، قد اتخذ من هذه الرحلة سبيلا إلى لقاء الشعراء واللغويين والرواة، ليناقشهم فيما كان يشغله ويشغل عصره وبيئته من قضايا الشعر واللغة» [٣٦].

من هذا يتبين لنا أن «رسالة الغفران» هى عمل أدبى اتخذ شكلا هو أقرب ما يكون إلى المسرح وكان موضوعه هو الرحلة إلى الآخرة بقصد لقاء الشعراد واللغويين والرواة ومناقشتهم «فيما كان يشغل عصره (عصر المعرى) وبيئته من قضايا الشعر واللغة.

(٣٥) جديد فى رسالة الغفران ص ٨١ ـ ٨٢ .
(٣٦) نفس المرجع ص ٨٣ .

فإذا عرفنا أن بحث لويس عوض «على هامش الغفران» هو دراسة مقارنة لأدب الآخرة وفي هذه الدراسة لابد من البحث عن الجذور والأصول في هذا الميدان، ثم تتبع هذه الجذور وهي تنمو من جيل إلى جيل أو من مكان إلى آخر... واجراء المقارنات بين الأدباء والشعراء لمعرفة من أخذ وممن أخذ.. وهذا أمر طبيعي جدا لأن التقاليد الأدبية لا تنبت بغتة بطريقة شيطانية فإذا هي مرة واحدة ظاهرة ومكتملة هنا أو هناك وإنما تسبقها محاولات وتجارب تنمو من جيل إلى جيل قبل أن يكتمل النضج.

وبناء على هذا كان لابد للسؤال أن يطرح نفسه، كيف اهتدى أبو العلاء المعري إلى هذا الشكل؟ ومن سبق المعرى في هذا المضمار؟ وهل عرف تراث العربية هذا الشكل في زمان أو مكان آخر..؟

وكانت الإجابة، نعم. لقد عرفت اللغة العربية هذا الشكل في رسالة «التوابع والزوابع» لابن شهيد الاندلسى (٩٩٢ ـ ١٠٣٤) م أو (٣٨٢ ـ ٤٢٦هـ) وكان معاصرا لأبى العلاء المعرى.

وأخذ الدكتور لويس عوض يناقش آراء الباحثين ويتساءل «عن تاريخ إنشاء هذه الرسالة إن كان سابقا «لرسالة الغفران» أم لاحقا لها أم موازيا، وهل بينهما صلة التأثر والتأثير التي تقوم عادة بين الآثار الأدبية أم أن ما بينهما من تشابه هو من محض المصادفة رغم أنه من المعروف أنه كان للمعرى الذائع الصيت في المشرق رواة وحفظة اذاعوا صيته في المغرب ايضا ابان حياته. فقال زكى مبارك في «النثر الفنى في القرن الرابع» أن ابن شهيد كتب «التوابع والزوابع» عشرين سنة قبل أن ألف المعرى «رسالة الغفران» وقال أحمد ضيف في «بلاغة العرب في الأندلس» أن ابن شهيد هو الذى قلد المعرى. ورسالة ابن شهيد «التوابع والزوابع» «التى يظن أنها أنشئت عام ١٠٠٩م ٤٠٠ هـ» لم تصلنا كاملة وإنما وصلت الينا منها فصول عن طريق أبى الحسن بن بسام المتوفى عام ١١٤٧م «٥٤٣ هـ » في كتابه «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة».

أما وجه الشبه بينها وبين «رسالة الغفران» فهى عبارة عن رسالة موجهة إلى أبى بكر ابن حزم يصف فيها ابن شهيد رحلة خيالّية له مع أحد الجن فيلتقى بفارس من الجن اسمه زهير بن نمير يعينه على قول الشعر ثم يحمله

على جواده الأدهم طائرا به فى الجو حتى يبلغ به وادى الجن حيث يلتقى بطائفة منهم هم أصحاب من أحبهم من الشعراء أو ملهموهم كما نقول نحن وهناك يستمع الى ما أنشدوا من شعر هؤلاء الشعراء ولكنه يتفوق عليهم بشعره. وتتعدد رحلات ابن شهيد فى مجالس الجن يحاورهم ويناظرهم فيفوز عليهم.

يقول الدكتور لويس عوض:

«ان الهيكل العام متشابه بين «رسالة الغفران» و «رسالة التوابع والزوابع» فهذا ما يبدو واضحا بدرجة كافية رغم احتجاجات الدكتورة بنت الشاطئ التى عالجت كل الاحتمالات لاستبعاد هذا التأثر والتأثير بحق فيما أرى، ولكنها أغفلت الاحتمال الوحيد الأخير الذى ربما فسر لنا مثل هذا التواتر، وهو أن يكون لرسالة المعرى ولرسالة ابن شهيد مصدر واحد أو مصادر مشتركة أقدم منهما معا».

وأهم ما فى هذا الكلام كله هو افتراض الدكتور لويس عوض للاحتمال الثالث وهو أن كلا المعرى وابن شهيد قد تأثرا بمصدر واحد أو مصادر مشتركة. فأين يمكن أن توجد هذه الاصول المشتركة إلا فى الأدب اليونانى وفى تراث الملاحم والمسرح بوجه خاص. لقد فتح الدكتور لويس عوض بهذا الافتراض آفاقا واسعة وخصبة لبحث هذا الموضوع حتى وان كان لا يملك الشاهد التاريخى أو الوثائق المكتوبة التى تثبت اطلاع المعرى على ملحمة «الأوديسا» لهوميروس أو «ضفادع» أرسطوفانيس وغيرهما مما تناوله فى بداية البحث «على هامش الغفران»؟

وحتى يكون القارئ على بينه من الأمر وجدت أنه لابد من تقديم خلاصة مركزة لأهم نقاط الموضوع حتى يمكنه متابعة الجدل حولها فى الفصول التالية، ولكى يستخلص لنفسه موقفا من هذا الحوار الطويل.

الشعراء فى الآخرة

يقرر لويس عوض فى هذا الفصل أن كوميديا«الضفادع» لأرسطوفانيس هى أقدم نص أدبى خصص من ألفه إلى يائه لتصوير زيارة الإنسان للعالم

الآخر. فقد عرضت «الضفادع» على المسرح الاثينى فى عيد اللينايا عام ٤٠٥ ق.م ولاشك أن «أوديسا» هوميروس (٨٠٠ و١٠٠٠ ق.م) أقدم عهدا ولكن «الأوديسا» تمثل مشكلة أدبية وفلسفية حقيقية. فهى من الناحية الشكلية الحرفية لا تشتمل إلا على حلقة واحدة من أربع وعشرين حلقة تصور نزول البطل أوديسوس إلى الجحيم ليلتقى بأبطال اليونان وملوكهم وليعرف طريقه إلى وطنه إيثاكا.

و «الضفادع» لأرسطوفانيس تدور حول موضوع الموازنة بين الشعراء أو على الأصح بين شاعرى التراجيديا العظيمين اسخيلوس وأوربيديس بصفة أساسية. ففيها أن ديونيزوس، إله الخمر والدراما ما ان بلغه موت أوربيديس حتى حزن عليه حزنا شديدا وقرر أن ينزل الى دار هاديس أى إلى الجحيم ليعود به إلى دار الأحياء. ويبدو من فكاهة أرسطوفانيس أنه حتى الإله ديونيزوس لم يكن مجردا من الهوى والدوافع الشخصية حين نزل إلى الجحيم ليعود منه بهذا الشاعر، فحين يقول له بلوتو رب الموتى، وهو اسم من أسماء هاديس «سأتركك تعود إلى وجه الأرض بمن تختاره حتى لا يضيع جهدك هباء فيشكره الإله ديونيزوس ثم يخبره أنه جاء ليختار شاعرا يهدى المدنية إلى الحكمة بهذا تستمر فى عبادتى. وبناء عليه فسأختار من يثبت أنه أحكم رأيا من أخيه».

من هذا نعلم أن المشكلة التى كانت تؤرق الاله ديونيزوس هى انتشار الشك والالحاد فى العصر الذى كتبت فيه هذه الكوميديا فانصرف الناس عن عبادة الآلهة بفضل انتشار مذهب السوفسطائيين وبفضل تأثير سقراط فى مثقفى اليونان. وديونيزوس يخشى أنه إذا دام الحال على هذا المنوال فسينفض الناس عن عبادته. ولعل هذا هو السبب الذى جعله يقرر في نهاية الأمر أن يعود بالشاعر اسخيلوس إلى الحياة، بعد أن كان قد خرج ليعود بالشاعر أوربيديس. لأن اسخيلوس شاعر عميق الايمان عميق التدين ينضح شعره بتمجيد الآلهة أو بمخافة المجهول بينما عرف أوربيديس أنه كان من أشياع سقراط والسوفسطائيين والشاكين والمجدفين، وأنه ملأ أثينا بالشك والتجديف.

ففى «الضفادع» ينزل الإله ديونيزوس إلى العالم الآخر مع عبده اكسانثياس بحثا عن أوربيديس ليعود به من عالم الموتى إلى عالم الأحياء. ويلتقى بالبطل هرقل الذى يدله على الطريق إلى العالم الآخر.

ومن الحوار بين ديونيزوس وهرقل نعلم شيئا عن طبوغرافية العالم الآخر عند اليونان. كانت هناك أولا بحيرة واسعة بلا قرار لابد أن تعبرها أرواح الموتى لتصل إلى الدار الأخرى. وكانت اليونان تسميها بحيرة أخيروزيا أو أخيرون. وكانت الأرواح تنتقل من ضفتها إلى الضفة الأخرى فى قارب يقوده معداوى عجوز اسمه خارون أو شارون. فإذا ما بلغت المعدية الشاطئ الآخر، وجدت الارواح نفسها فى الجحيم أولا وعلامة الجحيم هى هذه الحيات والوحوش الغريبة التى لا تعد ولا تحص.. ثم الأوحال العميقة والأوساخ التى يتمرغ فيها الخطاة.

أما بعد الجحيم فهناك الجنة أو فردوس إليزيوم الذى ينعم فيه أهل النعيم بالآس والريحان وبالنغم الجميل وبالنور البهى فيصفقون ويهللون فى سعادة غامرة. ومن كلام خارون أو شارون معداوى الأرواح نعرف أن من الوحوش التى تسكن الجحيم «غربان الرمم وكلاب جهنم والحمير الميته» وأن نهر النسيان يجرى فى هذا الجحيم.

أما جماعة الأصفياء المتهللين عند باب بلوتورب الموتى فاسمهم فى أرسطوفانيس «ممويمنون» أو الميامين أو السعداء، ومسكنهم على الطريق بين الجنة والجحيم. وبمجرد عبور البحيرة كان هناك حجر يترجمه جلبرت مرى بعبارة «حجر العهد» ويترجمه الاستاذ بنجامين روجرز بعبارة «حجر الذبول» أو «الحجر الذابل» أما بحيرة أخيروزيا فيسكنها جماعة من البجع تغنى هم أولاد سيكتوس الذى انتحر وهو شاب فتحول إلى بجعة.

ومن الوحوش التى يلقاها ديونيزوس وعبده بعد أن يعبرا بحيرة أخيرون جنية عجيبة كان اليونان يسمونها أمبوزا عرف عنها أنها تتشكل بصور شتى باستمرار فى لمح البصر. فهى آنا فتاة جميلة وهى أنا ثور وهى انا بغل وآنا كلب ونعرف من أرسطوفانيس كذلك أن رأسها كله يشتعل نارا وأن لها ساقاً من نحاس، وأنها كانت جنية خطرة تعشق الفتيان ثم تلتهم عشاقها.

ومن وسائل التعذيب الأخرى فى «الضفادع» كلب جهنم الشهير باسم «كوبيروس» ونهر أستيتكس الذى يمر بين أخاديد وكهوف صخرية عميقة ونهر أخيرون الذى تقطر صخوره بالدماء ثم الثعبان ذو الرؤوس المائة الذى يبقر البطن ويمزق الأحشاء ثم حنش الماء المسمى اللمبريدا وهو ذو مصاصات يلعق الحجر فيبليه.

ونحن لا نعرف من «الضفادع» ان كان أرسطوفانيس قد حشر شعراءه فى الجحيم أو الفردوس أو وضعهم بين بين. وقد نشأت فى مملكة الموتى مشكلة كبرى لأن أياكوس ومينوس ورادامنثوس رغم أنهم قضاة الموتى الذين يحاسبون الأرواح على الخطايا والفضائل، ثم لم يكونوا كبراء فى فنون الشعر والمسرح بمثل خبرتهم فى شئون الأخلاق، ولم يجدوا فى سكان الآخرة نقاداً أكفاء للفصل فى هذا الأمر الخطير. لذا فقد وجدوا فى قدوم ديونيزوس رب الدراما خير منقذ لهم من هذه الورطة فاقاموه قاضيا فى هذه المحاكمة الفنية ليوازن بين أدب اسخيلوس وأدب أوريبيديس ويفتى بينهما ولا سيما وأن أوريبيديس قد أحدث فتنة بين الموتى فخلعوا اسخيلوس وأقاموه مكانه. أو كما يقول أرسطوفانيس:

«لما جاء أوريبيديس إلى عالم الموتى قدم مسرحيات مجانية لحثالة لصوصنا: قطاع الطرق والنشالين وعصابات السطو والابناء الذين يضربون أباءهم، فلدينا منهم عدد كبير. ولما سمعوا محاوراته البارعة ومبارزاته الماهرة وتورياته الذكية استولى عليهم الاعجاب الى حد الجنون وحسبوه كاتبا رائعا. واستولت عليه الكبرياء فاستولى على عرش اسخيلوس.»

ويعقب الدكتور لويس عوض على هذا بقوله: «وبالطبع ما دام أرسطافانيس قد زج بنا حيث حثالة الموتى تقيم فمن حقنا أن نستنتج أن هذين الشاعرين العظيمين كانا من سكان الجحيم أو على أقل تقدير فى مفترق الطريقين، حيث تتجمهر الأرواح انتظارا للحساب فى «الموقف».

المهم تعقد المحاكمة ويجلس ديونيزوس مجلس القاضى وينتهى الحوار الممتع بين الشاعرين بحيرة ديونيزوس وعجزه عن الاختيار، ولا يجد حلا إلا

أن يأتى بميزان كبير ويطلب من كل شاعر منهما أن يلقى بشعره بيتا بعد بيت فى الكفتين وكأنه يزن قطع الجبن. وفى كل مرة كانت أبيات اسخيلوس ترجح كفته. وهكذا يختاره ديونيزوس ليعود به إلى عالم الأحياء. ويختم الدكتور لويس عوض عرضه للمسرحية بهذه الفقرة:

هذه هى كوميديا «الضفادع» لارسطوفانيس وما كان فيها من زيارة للعالم الآخر وموازنة بين الشعراء، وليس هذا كل ما فيها، فمن هذه المسرحية وما اشتملت عليه من سخرية بسياسة العصر نستطيع أن نكون فكرة لا بأس بهاعن حال أثينا السياسية ومشاكلها الاجتماعية فى زمن أرسطوفانيس وموقف الرأى العام فى كل هذه الأمور.

كذلك نستطيع من خلال هذه المسرحية أن نخرج بفكرة لا بأس بها لا عن حالة أثينا الدينية ومعتقداتها الفكرية وحدها ولكن عن تلك الشيعة الصوفية التى اشتهرت فى تاريخ العبادات اليونانية بجماعة «المستاى» أو المتصوفة أو الاصفياء، تلك الشيعة التى اقترنت شعائرها بأسرار اليوسيس المقدسة حيث كانت عبادة الإلهة الأم ديميتر أوبرسيفونا العذراء بنتها الشهيرة بالربة كورية وهما ربتا الموت والنماء فى آن واحد. وقد كان لعبادة أليوسيس هذه أهمية خاصة بين الديانات القديمة نظرا لأنها كانت تعد اتباعها بنعيم الآخرة وتصف هذا النعيم وصفا قريبا جدا من وصف الجنة كما تعرفها نحن الموحدين، كل ذلك فى زمن لم تتطور فيه فكرة الفردوس بالمعنى المفهوم فى أذهان اليونان كما رأينا من دراستنا «لأوديسا» هوميروس ولاشارات هسيود فى «الأعمال والايام».

فرجيل والعصور الوسطى المسيحية:

وفى طريقه الى المعرى توقف الدكتور عوض وقفة عند فرجيل شاعر اللاتينية الأعظم (٧٠ ـ ١٩ ق م) صاحب «الإنياذة» الشهيرة وصاحب «الاكلوجات» أى «الرعائيات» ويشير الى «الاكلوج الرابع» فى «الإنياذة» حيث يوجد فيه وصف لزيارة البطل إنياس للعالم الآخر وكذلك رؤيا قريبة جداً من

رؤية الجنة ونبؤة مولد الطفل الالهى الذى يبدأ بمولده عصر السعادة الدائمة وكأنه نبوءة بمولد المهدى المنتظر. وقد أولت العصور الوسطى الأوربية سواء فى بيزنطة أو غرب أوربا «انياذة» فرجيل «الاكلوج الرابع» بالذات تأويلات جعلت من صاحبهما أشبه شئ بنبى أو بشير عهد الوثنيات الذى يبدأ عهد الايمان.

وحين يشير الى أوفيد (٤٣ ق م - ١٧م) صاحب التحولات أو الميتامورفوز يقول «ان أوفيد فى تحولاته لم يزرجنة ولا جحيما بصفة خاصة أكثر مما سبقوه، فهو فى الحقيقة نظم تاريخا أسطوريا للكون والخليقة فصل فيه كيف خرجت الأشياء من الاشياء ،كيف تحولت الأشياء الى أشياء مستمدا هذا التاريخ الأسطورى من معتقدات قدماء اليونان والرومان ومن أدبهم. ورغم هذا فقد كان لفرجيل وأوفيد أثر بالغ فى المثقفين الأوربيين طوال العصور الوسطى زهاء الف واربعمائة سنة، ولا سيما تفكيرهم الدينى. فقد قرأ العالم المسيحى فى آثار فرجيل وأوفيد معانى تتفق مع عقيدته المسيحية بمثل ما فعل «بأوديسا» هوميروس واعتبر كلا من هذين الشاعرين ترجمان الوثنيات الأولى من يونانية ورومانية».

ولعله من المفيد لنا أن نضع هذه الامور فى أذهاننا ونحن مقبلون على قراءة ما كتبه الدكتور لويس عوض عن أبى العلاء المعرى «ورسالة الغفران» ونقف أمام ما قدمه من مقارنات وما كشف عنه من وجوه شبه بين «رسالة الغفران» وبين كوميديا «الضفادع» أو بين عالم المعرى وعالم هوميروس وأرسطوفان من كتاب الوثنية اليونانية. فاذا كان الاستاذ شاكر يعتمد على ضعف السند أو الدليل النقلى فان لويس عوض يعتمد قوة التشابه بين السمات الأدبية والفكرية وظهورها وتواترها فى الأعمال الأدبية وهما منهجان لا يمكن الاستغناء عن أحدهما فى مثل هذه الدراسة.[٣٧]

---

(٣٧) راجع مقال «تطور التاريخ الأدبى فى كتابات لويس عوض» للدكتور عبد المنعم تليمة (مجلة أدب ونقد مايو ١٩٩٠) .

الرحلة بين جحيم المعرى ونعيمه

يقال أن المعرى قد أنشأ «رسالة الغفران» فى حوالى ١٠٣٢ (٤٢٤ هـ) استنادا الى بعض دلائل من النص وهو فى نحو التاسعة والخمسين من عمره.، وكانت « رسالة الغفران » ردا على رسالة ابن القارح.

ولأن «رسالة الغفران» كعمل أدبى ليست فى وضوح «الضفادع» وبساطتها بحيث يمكن لأى قارئ مثقف أن يفهمها ويتذوقها، بل ان «رسالة الغفران» مازالت تستغلق على الدارسيين المتخصصين. ولذلك احتاج الأمر أن يمهد الدكتور لويس عوض لبحثه بفصلين «شئ من التاريخ» و«كلمة عن ابن القارح» قدم فى الأول دراسة للخلفية التاريخية تعرف منها:

- ان حلب قد سقطت فى يد الروم عام ٩٦٨ م أى قبل مولد المعرى فى ٩٧٣م، ٣٦٣ هـ بخمس سنوات ولهذا أهمية خاصة لأن معرة النعمان وهى بلدة المعرى لا تبعد عن حلب الا أميال قليلة تبلغ نحو الثمانين. ،لأن حلب كانت المعهد الأول الذى تعلم فيه المعرى صبياً، ولأن حلب كانت طول زمان المعرى مركزا للصراع السياسى والدينى العنيف الذى انعكس فى كثير من أدب المعرى.

- والمعرى ولد فى عهد (أبى المعالى) سعد الدولة الحمدانى، الملك المخلوع الذى استعان فرغويه مغتصب عرشه ببيزنطه ليحكم مكانه، وحين كان المعرى طفلا فى الثالثة، أى فى ٩٧٦ استرد سعد الدولة عرشه وقبل ولاية الروم عليه ليحموه من هجمات مصر الفاطمية. عاش المعرى صباه وشبابه الباكر تحت حكم سعد الدولة الذى مات حين كان المعرى فى الثامنة عشرة من عمره وتحت حكم باسيليوس الثانى ملك بيزنطه الذى حكم حلب وأنطاكية واللاذقية وسوريا الشمالية بعامة من خلال سعد الدولة الحمدانى، كذلك عاش المعرى شبابه الناضج ورجولته تحت حكم (أبى الفضائل) سعيد الدولة الحمدانى الذى حكم أيضا باسم باسيليوس الثانى عاهل بيزنطة حتى عام ١٠٠١ (٣٩٢هـ) أى حتى بلغ المعرى الثامنة والعشرين من عمره. وفى زمن سعيد الدولة هذا حاولت مصر الفاطمية زمن الخليفة العزيز بالله

سلف الحاكم بأمر الله - أن تحرر حلب من سلطان الروم بترتيب مع أبى الحسن المغربى الذى كان من قبل وزيرا لبنى حمدان ثم لجأ الى مصر ولكن تعاون الحمدانية مع بيزنطة حال دون ذلك.

ان المعرى قد رحل الى بغداد (١٠٠٧م - ٣٩٨ هـ) وكان فى الرابعة والثلاثين وعاد بعد عامين الى بلدته المعرة وبقى فيها حتى مات ١٠٣٧م . ونحن نعرف ان لؤلؤة وزير سعيد الدولة الحمدانى، خلع مولاه الحمدانى من عرش حلب فى هذه الفترة لحساب الفاطميين باتفاق مع الحاكم بأمر الله، وأعلن اسم الحاكم بأمر الله من منابر حلب. وكانت ثورة لؤلؤة واقامة الحكم الفاطمى فى حلب فى سنة لم يحددها التاريخ، ولكنها كانت على كل حال تنتمى لهذه الفترة أى بين ٩٩٦م (٣٨٦) هـ عام تولى الحاكم بأمر الله و ١٠١١م (٤٠٢) هـ وهو عام انتهاء حكم لؤلؤة أى بعد عودة المعرى الى الشام بعامين فقط. ولما كنا نعرف أن لؤلؤة نفسه انقض على الحاكم بأمر الله مستعينا ببيزنطة فى حكم حلب، ولما كان المعرى مبغضا للفاطميين ودعاواهم ... فالدلائل اذن تشير الى صحة ما اشتبه فيه أستاذنا الدكتور طه حسين من أن المعرى رحل إلى بغداد لاجئا سياسيا فرارا من الحكم الفاطمى والأغلب أنه عاد إلى الشام بعد انقضاض لؤلؤة على الحاكم بأمر الله، أى بمجرد زوال سبب لجوئه السياسى بتقلص نفوذ المصريين فى حلب».

هذا كلام واضح وكان يحتاج لمن يعترض عليه أن يناقشه بطريقة موضوعية ويقدم أسبابا أكثر اقناعا لرحيل أبى العلاء المعرى إلى بغداد لكن الأستاذ محمود شاكر لم يفعل هذا وبدلا من ذلك ساق سببا عاطفيا لا يقنع احدا فقال ان أبا العلاء كان يعيش فى رعاية وحدب أبيه وأمه فلما مات الاب ٣٩٥ هـ «ريع وقلق واضطرب، وأراد فراق المعرة، حتى تم له ذلك فى سنة ٣٩٨ هـ. فهذا بدء عزمه على الرحلة. بالطبع هذا شىء مختلف كل الاختلاف عن الأسباب التى أراد الدكتور لويس عوض، أن يلتمسها لرحلته إلى بغداد، من النتش والخبط فى «فتنة لؤلؤة على أبى الفضائل سعيد الدولة الحمدانى

لحساب الفاطميين «وبقية الأخيلة التى نشأت له فى آخر مقاله الخامس». (أباطيل واسمار ص ٧٣ - ٧٤).

ولا يمكن أن يكون هذا سببا مقنعا طبعا خصوصا اذا عرفنا ما يقوله الأستاذ شاكر فى الصفحة التالية من أن أبا العلاء كان متعلقا بأمه تعلق الطفل الرضيع وكان مستعينا بها ولا يجد لنفسه حياة بعيداً عنها.. كان السؤال المنطقى : ما الذى يجعله يفارق أمه وهى فى شيخوختها تحاول أن تثنيه عن عزمه فلا تصلح رغم عجزه واعتماده الكامل عليها؟ «فهى التى تطعمه وتسقيه فى خلوة بعيدا عن أقرب الناس اليه، فلا يراه شاربا أو آكلا» (أباطيل واسمار ص ٧٥) كان ينبغى على الأستاذ شاكر أن يسأل هذا السؤال المنطقى: ماهى الدوافع الخفية التى تدفع هذا الإنسان الأعمى العاجز لان يترك هذه الرعاية والحماية فى كنف أمه ويفارقها إلى بغداد، لابد أن هناك أسبابا تهدد حياته وتضطره إلى هذه الخطوة التى تلقى به بلغة الأستاذ شاكر إلى «الضياع». ولا يمكن أن توجد هذه الأسباب بعيدا عن السياسة ودسائسها وبالتحديد من جانب الفاطميين الذين امتد نفوذهم إلى حلب فى هذه الفترة كما أبان الدكتور لويس عوض بجلاء ووضوح، لقد فر هاربا منهم ومن هذه الدعوة الفاطمية الكهنوتية التى كانت معادية للعلم وللعقلانية وللاجتهاد فى أبسط معانيه وكانت معادية على خط مستقيم لأهم التقاليد الفكرية التى أرساها المثقفون فى العالم الإسلامى منذ عهد الأزدهار الفكرى والتواصل الثقافى أى منذ عهد المأمون (٧٨٦) أى خلال المائتى سنة السابقتين على إنشاء (رسالة الغفران) (١٠٣٢م).

وفى ضوء ما تقدم يمكن لنا أن نقبل تفسير الدكتور لويس عوض لرسالة ابن القارح «ولرسالة الغفران» التى جاءت رداً عليها.

والسبب الرسمى لانشاء «رسالة الغفران» هو أن ابن القارح سمع أن المعرى قد استنكر فيه هجاءه لأبى القاسم المغربى، وهو أحد ساسة العصر من ذوى السلطان فى دولة الفاطميين بمصر بعد أن كان أمدا طويلا من خلصائه ومن المنتفعين به. وقد خشى ابن القارح - هكذا يقول أن يظن به المعرى خسة الطبع وقلة الوفاء لمن أنعم عليه فأراد أن يبرر موقفه ويبرئ نفسه. والواضح من خطاب ابن القارح أن المعرى لم يكن يعرفه إلا بالسماع.

هذا هو السبب الرسمي الذى اتفق عليه كل من كتب عن «رسالة الغفران» والدكتور لويس عوض يرفض هذا السبب ويعتقد أنه سبب سخيف لا يبرر أن يؤلف المعرى رسالة فلسفية للرد عليه. «لابد من دراسة جديدة لخطاب ابن القارح ذاته تكشف فيه عن معان ذاتية وفلسفية خبيئة أوحي بها ايحاء ففهمها المعرى ورد عليها فى «رسالة الغفران» وكأنه مطالب بذلك من مثقفى عصره ومن ساسته فى وقت واحد.

«والعجيب الذى لم يتوقف أمامه أحد توقفا كافيا هو وقوف ابن القارح أمام المعرى موقف المسئول أمام سائله والمدافع عن نفسه أمام شيخ ضرير عاجز فى معرة النعمان لاحول له ولا قوة. «وتبعا لهذا يرفض لويس عوض قول الدكتور طه حسين فى «تجديد ذكرى أبى العلاء» تفسيرا لهذا الأمر: ولسنا نشك فى أن عليا أبا منصور ابن القارح الذى كتبت اليه هذه الرسالة، قد كان شديد الزندقة أو شديد الغفلة. فإن ابا العلاء لا يكتب هذه الرسالة إلا وهو واثق منه باحدى الخصلتين».

على أساس أن المعرى نفسه كان شائعا عنه فى زمانه أنه إمام من أئمة الزنادقة ولأن ابن القارح لو كان على كل هذه الدرجة من الغفلة لما عنى المعرى بأن ينشئ رسالته العظيمة المليئة بخبيئ المعانى ردا عليه. فلابد إذن من البحث عن سبب آخر أو أسباب أخرى دفعت بالمعرى إلى انشاء «رسالة الغفران» وهو فى قمة نضجه الأدبى والفلسفى وكأنها بمثابة اعلان موقف وسط ذلك البحر المتلاطم من العقائد الدينية والفكرية ومن المؤامرات السياسية التى سادت عصره فمرت على بلده كالأعاصير المقتلعة يتقاذفه الفاطميون فى مصر والروم فى الشمال وبنو بويه فى العراق، وهذا عدا بنى حمدان وبنى مرداس فى الشام ذاتها. والمعروف عن المعرى أنه لم يكن على الاقل فى صدر حياته يعيش فى برج عاجى معزولا عن قضايا عصره الدينية والسياسية. وقد سجل عليه طه حسين بغضه الشديد للشيعة ولا سيما لفرقها الباطنية، وأوحى بأنه حين لجأ إلى بغداد من ١٠٠٧ إلى ١٠٠٩ (٣٩٨ ـ ٤٠٠هـ) فعل ذلك لا طلبا للعلم والسياحة كما تقول كتب القدماء وإنما

بوصفه لاجئا سياسيا مناهضا للحكم المصرى الفاطمى فى المعرة حيث (كانت الاسماعيلية الباطنية هى عقيدة العبيدين الرسمية» ثم يستدرك الدكتور لويس عوض قائلا:

«وربما كان أقرب إلى الصواب أن نقول ان المعرى كان لا يبغض الشيعة جملة وتفصيلا، ولكن كان يبغض الفاطمية الباطنية على وجه التحديد لغلوهم فى الباطنية ولعزلهم الدين عن العلم والعقل والاجتهاد وقد كان بنو حمدان أنفسهم الذين ارتبط بهم المعرى ببعض الوشائج. من الشيعة المعتدلة أو من العلويين. وللمعرى فى على والحسين أبيات جميلة فى «سقط الزند.... حيث يضع محمد وعلى والحسين وفاطمة فى موضع النور السابق للخليقة.»

كذلك يذكر الكاتب أن صالح بن مرداس حين حاصر معرة النعمان (١٠٢٦)م لم يجد أهلها إلا هذا الكهل الضرير يتشفعون به الى الغازى ليفرج عن أسراهم وليعفو عن بلدتهم فقبل شفاعته. وقد كان يومئذ فى الثالثة والخمسين من عمره. وهذا يوحى بأن المعرى لم يكن يعيش بمنأى عن الحياة السياسية والتيارات العقائدية فى عصره.

فماذا قال ابن القارح فى رسالته وماذا قال المعرى فى رسالته؟

طرح الدكتور لويس عوض هذا السؤال وأخذ في الإجابة عليه وسوف أورد أهم هذه النقاط بإيجاز شديد:

- بدأ ابن القارح رسالته بتقرير ايمانه بأن العالم حادث وليس قديما كما كان يقول دهريو ذلك الزمان. يفهم هذا من مطلع رسالته: والحمد لله المبتدى بالنعم، المنفرد بالقدم، الذى جل عن شبه المخلوقين وصفات المحدثين.»

- ان ابن القارح يريد أن يغمز المعرى من أول عبارة فى رسالته ويشير ضمنيا إلى أبيات المعرى المشهورة فى هذا الصدد. ثم هو بعد ذلك يطريه اطراء عظيما ويعبر عن شوقه لرؤيته وحنينه للقياه فى عبارات بولغ فى تدبيجها بحيث تدفعنا دفعا إلى الاشتباه فى أنها تحمل تهكما خفيا بالمعرى، وهو يتهكم بالمعرى ثانية حين يستخدم فى خطابه لغة الفلاسفة والمتفلسفين

التى كانت شائعة يومئذ بين المثقفين العرب كالا ستقصاب والعناصر والجواهر. بل يكاد تعريضه الخفى بالمعرى أن يتهمه أتهاما مكشوفا بالشهوة إلى الشهرة شهوة لا تقاوم كشهوة عناصر الطبيعة إلى جواهرها «فإذا نحن فهمنا كلام ابن القارح على هذا الوجه لم يكن هناك مناص من أن نعد رسالته إلى المعرى ذما بما يشبه المدح وكلاما ظاهره معسول وباطنه مسموم».

ـ يشير ابن القارح إلى زيارته لحلب وخيبة أمله فيها فيغمز المعرى غمزة قوية اذ يقول: «لقيت أبا الفرج الزهرجى بآمد ومعه خزانة كتبه فعرضها على فقلت: كتبك هذه يهودية، قد برئب من الشريعة الحنيفية فاظهر من ذلك اعظاما وانكارا». وكأن ابن القارح يريد أن يقول للمعري: صديقك هذا الزهرجي الذى تحجون اليه دخلت مكتبته فوجدتها ملأى بالاسرائيليات، أى بالتفاسير الدينية المدسوسة على الدين.

ـ يتجود ابن القارح على المعرى بكتالوج طويل من الزنادقة والملحدين ويروى عليه قصصهم بادئا بالمتنبى الذى كان أثيرا عند المعرى إلى حد أن المعرى لقى عنتا من الحكام لاعجابه به فابن القارح يذكر المعرى بما كان من ادعاء المتنبى النبوءة وكيف سجن وجلد بسبب ذلك فى بغداد فى عهد الوزير ابن الجراح. وهو يهاجم شعر المتنبى لأن الصور الشعرية التى يستخدمها منافية للدين. وابن القارح لا يطعن فى ميله إلى الزندقة أو كما يقول «وهذا غير واضح فى طلاوة شعره ورونق ديباجته ولكنى أغتاظ على الزنادقة والملحدين الذين يتلاعبون بالدين ويرمون ادخال الشبه والشكوك على المسلمين، ويستعذبون القدح فى نبوة النبيين صلوات الله عليهم.»

وبعد أن يفرغ من ذكر اسماء الزنادقة والعصاة وكيف كانت مصائرهم يستقر أخيرا على ذكر حكايته مع الوزير الأديب، والسياسى الداهية ابن ابى القاسم المغربى صاحب المعرى فيشرح ابن القارح أسباب انتفاضه عليه.

«يقول ابن القارح إنه درس على ابن خالويه وعلى ابى الحسن المغربى (وهو والد أبى القاسم)، فلما مات ابن خالويه سافر إلى بغداد ليدرس على ابى الفارس والسيرا فى والرمانى والمرزبانى وتعلم علم الحديث ثم سافر

إلى مصر وحدب عليه أبو الحسن حدبا شديدا وكان ابنه أبو القاسم المغربى رجلا مغامرا شديد الطموح يبغى دائما للرياسة ويشتغل بدسائس السياسة. وخشى الأب على نفسه من تدبيرات ابنه فاستخدم ابن القارح ليتجسس عليه.

ورأى ابن القارح الحاكم بأمر الله شرها إلى الدماء يعمل التقتيل فى خصومه أو فيمن يتوهم أنهم خصومه. وخاف ابن القارح على نفسه فتظاهر بالرغبة فى الحج ليخرج من مصر، واستأذن فى الحج وسافر إلى مكة عام ١٠٠٦ (٣٩٧هـ) واختفى خمس سنوات ثم عاد إلى مصر فوجد أن الحاكم بأمر الله قد قتل قائد جيشه الحسين ابن جوهر الصقلى وقتل معه قاضى القضاة عام ١٠١٠ (٤٠١) هـ فهرب من مصر إلى الشام حيث أقام فى بلاط «المايسطرية» خولة بنت سعد الدولة وهى حفيدة سيف الدولة الحمدانى حتى قتل الحاكم بأمر الله سنة ١٠٢٠ (٤١١) هـ فلحق بأبى القاسم المغربى فى ميافارقين بناء على طلب الوزيرو كان حانقا عليه يريد الفتك به لكنه لا يستطيع ونحن نعلم أن الوزير أبا القاسم المغربى نفسه كان لاجئا سياسيا فى ميافارقين بعد أن قتل الحاكم بأمر الله اباه أبا الحسن المغربى ففر ولده أبو القاسم المغربى من مصر إلى الشام وأخذ يؤلب الناس على الحاكم بأمر الله. وهنا يرسم ابن القارح صورة لابى القاسم المغربى غاية فى السوء فيتهمه بالجنون والغطرسة والكفر: «وبغضى له ـ شهد الله ـ حيا أو ميتا أوجبه أخذه محاريب الكعبة، الذهب والفضة وضربها دنانير ودراهم وسماها الكعبية» ثم يختم ابن القارح رسالته بالاعتذار عن شبابه الطائش فى القاهرة وبشكوى شيخوخته فقد جاوز السبعين التى أوهنته جسدا وعقلا: واقترب من القبر فغدا لا يفكر إلا فى الآخرة ويخشى عذاب النار» وهو لهذا يستغفر ربه عما تقدم من ذنوبه ويعتذر عن الكآبة التى حلت عليه بعد أن فرغ من كتابة رسالته فيقول «ما فرغت من السوداء حتى ثارت بى السوداء»

ويفسر الدكتور لويس عوض هذا الأمر قائلا إنه لا يستبعد أن يكون الوزير المغامر أبو القاسم المغربى قد لجأ إلى الحمدانية بما عرف عنهم من صلات طيبة بالروم وتعاون عسكرى معهم ليكيد للحكم الفاطمى المصرى بعد

نكبة أبيه فى مصر. كما أنه لا يستبعد أن يكون المعرى مناصرا للحمدانية والروم على الاقل بحكم نفوره من الفاطمية وبحكم ثقافته الفلسفية اليونانية والعقلانية العربية كما ترجح ذلك رحلته البغدادية السابقة عند إعلان الفاطمية فى حلب، فإذا كان الأمر كذلك فليس يبعد أن سر الجفوة المتبادلة والتخوف المتبادل بين الوزير أبى القاسم المغربى وابن القارح اللذين نجدهما أوضح ما يكون فى رسالة ابن القارح كان مصدره أن الوزير المغربى كان يعتقد أن ابن القارح عميل فاطمى وربما جاسوس فاطمى مدسوس على بلاط الحمدانية سواء عند خولة المايسطرية أو عند نصر الدولة فى ميافارقين أو فى أنطاكية التى أقام بها أو فى حلب التى زارها وشهر بها فى رسالته إلى المعرى. وتاريخ ابن القارح فى التجسس على الوزير المغربى ثابت باعترافه فى رسالته حتى أيام اقامتهما معا فى مصر. ويكون المعنى الحقيقى لرسالة ابن القارح إلى المعرى هى بمثابة قفاز فاطمى ألقى به ابن القارح فى وجه المعرى صديق محور آل حمدان الروم وثقافتهم النابية عن الاسلام وصديق المثقفين بالاسرائيليات كأبى الفرج الزهرجى سكرتير نصر الدولة المزيفين للدين الحنيف من وجهة نظر الفاطميين. وبهذا تكون رسالة ابن القارح الى المعرى بمثابة استدراج له إلي معركة عقائدية هى فى حقيقتها الوجه الثقافى لتلك الحرب التى دارت رحاها بين الروم والفاطميين فى ربوع الشام وكان بنو حمدان بعد موت سيف الدولة وزوال المجد ومعهم بنو مرداس فيها كما أوضحنا بمثابة قطع الشطرنج

ولا شك أن هذا التحليل يلقى ضوءا قويا على هذه الصورة المعقدة والعلاقة الغامضة بين المعرى وابن القارح ويفسر اهتمام المعرى بالرد على رسالته.

ويختم الدكتور لويس عوض هذه المسألة بقوله:

«فرسالة الغفران» لن تفهم على وجهها الصحيح إلا اذا درست على أنها رسالة أيديولوجية فى حرب العقائد الدينية والسياسية التى دارت رحاها فى زمن المعرى زمن التحام العالمين المسيحى والإسلامى. ولاشك فى قيمة هذه الاضافة الجديدة فى تيسير فهم النص الأدبى «لرسالة الغفران» وفى تفهم الخلفية الثقافية والسياسية لعصر المعرى...

كلمة عن ابن القارح

بدأ الدكتور لويس حديثه عن «رسالة الغفران» بتلخيص طه حسين لها فى «تجديد ذكرى أبى العلاء المعرى.

فقد رأينا كيف أن ابن القارح ختم رسالته إلى المعرى بذكر خوفه من الجحيم وناره الآكلة فتصور المعرى فى «رسالة الغفران» رحلة ابن القارح فى الدار الآخرة إلى الجنة. قال:

قام هذا الرجل من قبره يوم البعث فلبث فى الموقف أمدا طويلا، حتى أعياه الحر والظمأ، وهو واثق بدخول الجنة لأن معه صك التوبة، فلم يفهم معنى هذا الانتظار، ففكر فى أن يخدع سدنة الجنة بما كان يخدع به الناس فى الدنيا من الشعر، فأنشأ القصائد الطوال فى مدح رضوان، وأنشده أياها فلم يفهم منها شيئا لأنه لا يتكلم العربية. فلما علم على بن القارح بأمره فسأله: ما بالك لم تحفل بقصائدى وقد كان يحفل بها ملوك الدنيا؟ ثم كانت بينهما محاورة أيأست على بن القارح من رضوان، فانتقل إلى سادن نبهه إلى أن يتشفع بالنبى فى أمره. فاجتهد حتى وصل إلى حمزة.

فتوسل به إلى على. وأنه لفى طريقه إلى على وقد كلفه أن يظهر كتاب توبته، وأنه لفى ذلك واذا شيخه أبو على الفارسى قد ضاق ذرعا بطائفة من شعراء البادية يخاصمونه فيما تأول من كلامهم. فنسى التوبة وأمر الشفاعة، وذهب إلى أستاذه فذاد عنه أولئك الاعراب ثم رجع إلى على وقد فقد كتاب التوبة. ولكن عليا قد هون الأمر وطلب منه شاهداعلى التوبه فاستشهد بقاض من قضاة حلب وقبل على شهادته. ولكن سقاه من الحوض وأيأسه من دخول الجنة قبل الحساب، فلم ير الا الحيلة فذهب إلى شباب بنى هاشم فقال: لقد كتبت فى الدنيا كتبا كثيرة وكنت أبدؤها وأختمها بالصلاة على النبى وعترته، فحقت لى بذلك عليكم حرمة ولى اليكم حاجة. قالوا: وما هى؟ قال: اذا خرجت أمكم الزهراء من الجنة لزيارة أبيها، فتوسلوا بها اليه فى أن يأذن بدخولى الجنة فقبلوا منه.

ووصلوا الى النبى وشفع فيه، وعاد مع فاطمة واخوتها ليدخل الجنة، فلما بلغ الصراط لم يستطع أن يتقدم عليه قيد اصبع. فبعثت اليه الزهراء بجارية

فحملته حتى باب الجنة. لكن لم يسمح له بالدخول لأنه لم يكن يحمل جوازاً والمعرى يعرف ابن القارح كان سكيرا من طراز عظيم رغم ما ساقه فى رسالته من التنديد بالخمر ومن زينوها من الشعراء ولذا فهو يدعوه فى «رسالة الغفران» إلى التوبة منها. وابن القارح باعترافه كان فاسقا عظيم الاقبال على الشهوات فهو يعلن فى رسالته أنه أضاع نصف عمره فى الفسق، وهو يقول أنه درس ببغداد كأحسن ما يكون الدرس ثم «مضيت إلى مصر فأمرجت نفسى فى الأغراض البهيمية والاغراض الموثمية، وأردت بزعمى وخديعة الطبع المليم أن أذيقها حلاوة العيش، كما صبرت فى طلب العلم والأدب ونسيت أن العلم غذاء النفس الشريفة وصقيل الافهام اللطيفة» وهذا ما يسميه ابن القارح« وحفظت نصف عمرى ونسيت نصفه». ولذا نجد أن المعرى يتهكم من توبته، فلا يجعلها توبة من توبة القلب التى تلازمه فتدخل صاحبها الجنة ولكن مجرد حبر على ورق كجواز سفر يمكن أن يضيع، فهى توبة مثبتة فى ورقة يسميها المعرى «صك التوبة» ، أخذه ابن القارح من قاضى حلب.. وكأنا بالمعرى يحدثنا عن شئ شبيه جدا بما كان معروفا فى العالم المسيحى بصكوك الغفران أو «البولاى» التى كان يمهرها البابوات فى زمانه للخطاة ويبيعونهم بها قصورا ومربعات فى الجنة. وفى هذا المشهد الرائع يبلغ المعرى قمة فنه فى «رسالة الغفران»، انشغل ابن القارح مع طائفة من الشعراء فى حوارهم السخيف:

«وشغلت بخطابهم والنظر فى حويرهم فسقط منى الكتاب الذى فيه ذكر التوبة فرجعت أطلبه فما وجدته فأظهرت الوله والجزع. فقال أمير المؤمنين: لا عليك. ألك شاهد بالتوبة؟ فقلت: نعم: قاضى حلب وعدولها، فقال: بمن يعرف ذلك الرجل؟ فقال: بعبد المنعم بن عبد الكريم قاضى حلب ـ حرسها الله ـ فى أيام شبل الدولة، فأقام هاتفا يهتف فى الموقف يا عبد المنعم بن عبد الكريم، قاضى حلب فى زمان شبل الدولة، هل معك علم من توبة على بن منصور بن طالب الحلبى الأديب؟ فلم يجبه أحد. فأخذنى الهلع والقل ـ أى الرعدة ـ ثم هتف الثانية فلم يجبه مجيب. فليح بى عند ذلك ـ أى صرعت إلى الأرض ـ

ثم نادى الثالثة فأجابه قائل يقول: نعم قد شهدت توبة على بن منصور، وذلك بأخرة من الوقت، وحضرت قبابه عندى جماعة من العدول، وأنا يومئذ قاضى حلب وأعمالها والله المستعان، فعندها نهضت وقد أخذت الرمق، فذكرت لأمير المؤمنين - عليه السلام - ما التمس، فأعرض عنى وقال أنك لتروم حددا ممتنعا ولك أسوة بولد أبيك آدم».

وهكذا رفض أمير المؤمنين على ابن أبى طالب توبة ابن القارح، وهى توبة لا دليل عليها إلا صك الغفران قائلا : هذا ممنوع، فالحدد هو الممنوع. ويرى لويس عوض لصك التوبة دلالة تاريخية وهى أن العالم الاسلامى فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى قد عرف ظاهرة صكوك الغفران التى انتشرت فى العصور الوسطى.

وبعد أن يعرض الدكتور لويس لنشأة صكوك الغفران فى أوروبا والتى كانت تسمى «البولاى» يقول:

فهل من حقنا أن نتساءل - فى الكلام عن المعرى «ورسالة الغفران» ان كان المعرى يقصد ان يقول متهكما لابن القارح: أنت ياسيدى وأصحابك الفاطميون فى مصر تزعمون أننا أهل الشام زنادقة وأننا خلطنا ديننا بالاسرائليات، هذه التى تسميها الفلسفة فآلنا بغير شك إلى الجحيم أما أنتم يا أصحاب مصر الفاطمية فتريدون دخول الجنة على طريقة كنيسة روما الكاثوليكية بصك التوبة، وهى بدعة الاسلام منها برئ، وتحسبون أنه يكفى لدخول الجنة أن يتوب المرء توبة صورية على يد القاضى بعد حياة كلها فسق واجرام فيعطيه القاضى ورقة يدخل بها الجنة وتحسبون ان الايمان الشفوي يغنى عن صالح الأعمال، وأن الرسول وآله، بل ورضوان نفسه شأنهم شأن ملوك الأرض يكفى ان يتملقهم المرء بالمدائح حتى يتشفعوا فيه عند الله. كلاليس ما زعمتم من الدين فى شئ. انكم يا أصحاب مصر الفاطمية تزعمون أنكم أعداء الصليبين الألداء، وانتم لا تقلون عنهم شرا. لانكم نقلتم عنهم نتيجة لاحتكاككم بالعالم المسيحى فى موطنكم الأول فى شمال أفريقيا، خرافات وبدعاً وادخلتموها فى العالم الاسلامى منذ ان آل أليكم السلطان عام ٩٠٩

فهو يرى ان رسالة الغفران « تشتمل على اتهام صريح للفاطميين بأنهم أدخلوا فى المشرق الاسلامى بدعة صكوك الغفران أو صكوك التوبة كما يسميها المعرى. وأنهم نشروا هذا النظام حيثما استقر لهم الأمر، حتى لقد أصبح نظاما مألوفا فى عهد شبل الدولة المرداسى الذى تولى عام ١٠٢٩ قبيل انشاء «رسالة الغفران» بثلاث سنوات. فكان من اختصاصات قاضى حلب عبد المنعم بن عبد الكريم ان يصدر صكوك التوبة. ان اكثر من مائة عام من استتباب الأمر للفاطميين فى مصر وغيرها من بلاد الشرق قبل انشاء «رسالة الغفران» كانت كافية لانتشار هذه البدعة لو ان الفاطميين كانوا مؤسسوها. ثم يؤكد الدكتور لويس عوض زعمه قائلا:

وايا كان الأمر فليس هناك أدل على رسوخ هذا النظام من وصف المعرى الساخر لاصرار ابن القارح على دخول الجنة بصك مكتوب حتى بعد ضياع صك التوبة منه، فهو يحاول اقناع رضوان أن يعطيه ورقة شجر الجنة ليمضى بها الى شفعائه ويحصل فيها على إذن كتابى بدخول الجنة، وكما قال المعرى على لسان ابن القارح: «فلما صرت إلى باب الجنة قال رضوان هل معك جواز؟ فقلت: لا. فقال لا سبيل لك إلى الدخول إلا به. فبلغت بالأمر. وعلى باب الجنة من داخل شجرة صفاف، فقلت أعطنى ورقة من هذه الصفافة حتى أرجع الى الموقف فآخذ عليها جوازا. فقال: لا أخرج شيئا من الجنة إلا بإذن من العلى الأعلى تقدس وتبارك وحين أراد ابن القارح أن يؤكد حقه فى دخول الجنة قال: «فقلت: انى كنت فى الدار الذاهبة اذا كتبت كتابا وفرغت منه، قلت فى آخره: وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى عترته الأخيار الطيبين، وهذه حرمة لى ووسيلة «فابن القارح يحسب ان مجرد هذا الايمان النظرى الذى يترجم إلى الصلاة على النبى وآله بالقول ولا يترجم إلى صالح الأعمال، كاف لأن يعفيه من الحساب وأن يكون «الوسيلة» لدخول النعيم.

ولكن ابن القارح حين مثل أمام سيدنا محمد، تعلم أن الشفاعة وحدها لا تكفى وأنه لابد من النظر فى أعمال الناس ليؤذن لهم بدخول النعيم «فوقفت عند محمد صلى الله عليه وسلم فقال من هذا الأتاوى - أى الغريب - فقالت

له: هذا رجل سأل فيه فلان - وسمت جماعة من الطاهرين فقال حتى ينظر في عمله. فسأل عن عملى فوجده فِى الديوان الأعظم وقد ختم بالتوبة فشفع لى، فأذن لى فى الدخول.

وقد كانت «وساطة الأولياء والقديسين» فضلا عن وساطة مريم والمسيح من المبادئ المستقرة فى أوروبا الكاثوليكية، ومازالت كذلك إلى حد كبير إلى اليوم. وكانت هذه الوساطة ترتكز على ما يسمى «بالكنوز الروحية» التى تملكها الكنيسة بفضل أعمال القديسين والأولياء، وهو رصيد روحى يمكنها من أن «تشترى» ذنوب المذنبين من الله أو هى بمثابة الفدية التى تدفعها عن الخطاة ليفك أسارهم وتحصل لهم على الغفران.

٣ ـ هل للثقافة اليونانية أثر فى رسالة الغفران ؟

فى البحث عن مصادر أدب المعرى يشير الدكتور لويس عوض الى مصدرين أساسيين فى التراث الاسلامى والتراث اليونانى، وتحديدا على النحو التالى: ـ

قصة الاسراء والمعراج فى ابن عباس رضى الله عنه وما شابهها من روايات الحديث الخاص بقصة الاسراء والمعراج

المصادر اليونانية كما فى «الضفادع» و «الاوديسا» و«محاورات» لوسيان.

وعن المصادر الاسلامية يقول الدكتور لويس:

وربما كانت نقطة البداية فى هذا البحث هو ماتواتر فى المصادر الإسلامية من أن ارتقاء الرسول المعراج إلى السماء السابعة أثناء حياته وعودته منها إلى الأرض بعد أن كلم رب العرش وتفقد الفردوس والجحيم هو المعجزة التى اختص بها الرسول اذ لم يؤذن لغيره أن يرتقى المعراج أثناء حياته. وفى رواية ابن اسحق «لما فرغت مما كان فى بيت المقدس اتيت بالمعراج فلم أر شيئا أحسن منه وهو الذى يمد اليه الميت عينه» وفى «السراج الوهاج» للامام جعفر بن زين العابدين وهو من المتأخرين: «ثم أتى بالمعراج الذى تعرج عليه الأرواح عند حلول المنية. لم تر الخلائق أحسن منه، له مراق من العسجد واللجين مرقاة فوق مرقاة» فالمعراج اذن هو الذى تصعد عليه كل الأرواح إلى السماء بعد قبضها لتحاسب وهو «سلم السماء» أو «الاسكالا كايلوم» كما يسميه الأوربيون. ومن هنا أمكن للمعرى وسواه أن يستخدمه موضوعا لأدب دنيوى غير دينى، وأن يجتهد فيه بخياله وبخيال غيره لأن إرتقاء المعراج قدر محتوم على كل أهل الفناء بعد فنائهم.»

ثم يؤكد الدكتور لويس عوض أن معالم الجنة التى يصفها المعرى فى رحلة ابن القارح إلى العالم الآخر هى فى صورتها العامة المعالم الموصوفه فى التراث الدينى وفى التراث الإنسانى معا، ومثلها أيضا معالم الجحيم فى صورتها العامة. ففى الفردوس هناك الرياض ذات الظلال الوارفة والفاكهة الشهية والطير الجميل، تخترقها أنهار الماء واللبن والخمر والعسل وتسكنها الحور والولدان، وتكثر فيها العيون والينابيع، تزخر بالاحجار الكريمة وبالمعادن النفيسة ثم يزيد الأمر تفصيلا بقوله: «ولكن رغم تشابه الجنة فى صورتها العامة مع ما جاء فى المصادر الاسلامية فالمعرى فى الوقت نفسه بضيف تفاصيل فى وصف الجنة ومثلها فى وصف الجحيم لا نجد لها أثرا فى المصادر الإسلامية. وبعض هذه التفاصيل نستطيع أن نقول أنه ثمرة للابتكار الشخصى لأنه مجرد نسج للخصوصيات على العموميات الواردة فى الأدب الدينى ولكن بعضه الآخر، وهو هام وكثير، لا سبيل إلى تفسيره إلا بافتراض اطلاع المعرى على ألوان من التراث الأجنبى كان له إليها سبيل واطلاعه على ألوان من التراث الشعبى الشائع فى عصره. ثم يبدأ الدكتور لويس عوض فى حصر «الموتيفات» والمواقف والمشاهد والتفاصيل التى لم يرد ذكرها فى المصادر الإسلامية وهذه أهم العناصر بلغة الكاتب مع اختصار للتفاصيل:

١ ـ فكرة تناول موضوع الحياة فى العالم الآخر تناولا فكاهيا. فوصف الحياة فى العالم الآخر جزء لا يتجزأ من جميع الآداب الدينية الراقية. أما فكرة وصف الحياة الثانية وصفا فكاهيا فقد أشتهر بها الأدب اليونانى من خلال أعمال أرسطوفانيس أولا ولوسيان ثانيا..

٢ ـ فكرة عقد الموازنة بين الشعراء فى العالم الآخر وحسابهم وعقابهم لاعلى أساس ما أتوا فى الدنيا من خير وشر، ولكن على أساس ما نظموا فيها من شعر جيد وشعر ردئ. هذه الفكرة تظهر لأول مرة فى كوميديا «الضفادع» لارسطوفانيس، حيث يقوم ديونيزوس قاضيا فى عالم الموتى بين أسخيلوى وأوربيديس، ويكون حساب الشاعرين على أساس ما فى فنيهما من روعة وأخطاء وما فى تعاليمها من نفع أو ضرر للبشر، وقد أخذ الكاتب

اليونانى الساخر لوسيان هذه الفكرة وطورها فجعل الآخرة مسرحا لمحاكمة الفلاسفة والموازنة بين مذاهبهم وحسابهم وعقابهم على هذا الأساس بل ان لوسيان قد تجارز موضوع الفلاسفة، وأقام فى الآخرة محاكمات لآلهة اليونان وأبطالها. وقد كان من أهم ما كتب فى هذا «محاورات الآلهة» و «ومحاورات الموتى» التى نرى فيها لوسيان يدير المناقشة، أمام بلوتورب الموتى، بين الفلاسفة مثل ديوجين ومنيبوس وبين القواد مثل فيليب المقدونى والاسكندر وهانيبال وبينه.

وقد عاد المعرى بهذا الموضوع الى النقطة التى تركه فيها أرسطوفانيس، فجعل من وصف الجنة والجحيم مناسبة للموازنة لمحاكمتهم على شعرهم شكلا وموضوعا. فنرى ابن القارح بين جماعة من الأدباء كانوا أعداء الداء فى الحياة الاولى فاذا بهم فى الجنة متحابين متصافين، ومن أدباء الفردوس هؤلاء المبرد وأبو بكر الأزدى ويونس ابن حبيب الضبى والأخفش الأوسط وثعلب المبرد وسيبويه والكسائى والأصمعى وغيرهم من العلماء والنحاة من مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة فاذا عداوتهم فى الجنة أخاء، واذا هم يتجادلون فى الأدب وعلوم اللغة دون خصام ويلتقى ابن القارح فى الجنة بالأعشى فيعلم ان النبى أنقذه من أيدى الزبانية الذين أوشكوا ان يزجوا به فى النار وكانت نجاته بسبب قصيدة له فى مدح الرسول، ولأن الأعشى أثبت لعلى ابن أبى طالب أنه رغم ولعه بالخمر فى الجاهلية «كنت أؤمن بالله وبالحساب وأصدق بالبعث وأنا فى الجاهلية الجهلاء »فدخل الجنة على إلا يمس ما فيها من خمر مكتفيا بالعسل وماء الحيوان».

كذلك يرى ابن القارح فى الجنة قصرين أحدهما لزهير ابن أبى سلمى والآخر لعبيد ابن الأبرص الأبدى فيعجب لوجود شعراء الجاهلية فى الجنة، ثم يعلم أن زهيرا كان مؤمنا فى الجاهلية فغفر له وأن عبيد بن الأبرص دخل جهنم ولكن بيتا واحداً له أنقذه من الجحيم وهو:

من يسأل الناس يحرموه　　　وسائل الله لا يخيب

ثم يلتقى ابن القارح بعدى بن زيد العبادى، هو أيضا من شعراء الجاهلية فيعلم منه أنه دخل الجنة لأنه كان على ملة المسيح قبل رسالة محمد وقد

حقت جهنم على من عبدوا الاصنام فى الجاهلية وحدهم ثم يبلغ ابن القارح قصرين من در أحدهما للنابغة الجعدى والاخر للنابغة الذبيانى. ثم انضم اليهم الأعشى فصاروا خمسة وأخذوا يشربون من خمر الجنة ويتجادلون فيما قالوا من شعر ومواطن القوة والضعف فيه ومانحله عليهم الرواة. ويطول النقاش بين النابغة الذبيانى والنابغة الجعدى كل منهما ينقد الآخر حتى لنتذكر «ضفادع» أرسطوفانيس ثم يمر عليهم لبيد بن ربيعة ويذكرونه بشعره فيتبرأ منه قائلا: «هيهات! إنى تركت الشعر فى الدار الخادعة ولن أعود إليه فى الدار الآخرة».

وتتخذ الجماعة من شعرها فى الخمر موضوعا للنقد والفكاهة والتهكم ويوازنون بين خمر الأولى وخمر الآخرة وبين الخمر واللبن. ويتباهى الجعدى بشعره ويعير الأعشى بمدح الملوك فيغضب الأعشى ويضربه بكوز من ذهب. وهنا يذكرهم ابن القارح بأن لا عربدة فى الجنان ويحاول أن يصلح ما بينهما فلا يوفق. وهكذا ننتقل من شاعر إلى شاعر ومن فكاهة إلى فكاهة. حسان بن ثابت، الخليل بن أحمد الخ، حتى الحطيئة نجده فى الجنة رغم أنه كان شتاما عظيما دخلها لقوله:

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لايذهب العرف بين الله والناس

ولكن لأنه صدق فى هجاء نفسه. كذلك نرى الخنساء فى أقصى الجنة قريبة من مطلع النار لترى أخاها صخرا. وفى النار يرى ابن القارح بشار بن برد وأمرؤ القيس وعنترة وعمرو بن كلثوم وعلقمة والحارث اليشكرى وطرفة ابن العبد وأوس بن حجر وأبو كبير الهذلى والأخطل الذى سحر الزبانية بشعره وألهاهم عن تعذيبه. وبعد أن يجادل ابن القارح كل هؤلاء فى شعرهم يضيق بالنار ويخرج منها ليعود الى قصره فى الجنة، وهناك يسأل عن الباقين فيعرف أن المهلهل والمرقش والأكبر الأصغر والشنفرى وتأبط شرا فى النار بين راض بمصيره وساخط عليه.

فالموازنة بين الشعراء فى الآخرة، وهى ركن هام من أركان « رسالة الغفران» تقليد بدأه أرسطوفانيس فى «الضفادع» ونسج عليه لوسيان بالموازنة بين الفلاسفة فى الآخرة، ومن الطبيعى أن نفترض أن «رسالة

الغفران» تنتمى إلى هذه الفصيلة من الأدب، وأن هذا الموضوع من رواسب الأدب اليونانى فى الأدب العربى.

٣ ـ يحدثنا المعرى عن «طعام الخلود» وهو ما كان يسمى فى الآداب القديمة الأمبروزيا (العنبر؟) ففى «رسالة الغفران» نرى ابن القارح يتنزه فى رياض الجنة على نجيب أى جمل صنع من «ياقوت ودر» فيسير على غير منهج ومعه شئ من طعام الخلود. ومثل طعام الخلود شراب الخلود أو ما كان القدماء يسمونه «النكتار»، وربما كان شيئا مثل قطر الندى، وهو شراب الآلهه بمثل ما كانت الامبروزيا طعام الآلهة. أو بلغة المعرى: «فيقول: ألا تشربان؟ فيجرعان من ذلك المحلب جرعات لو فرقت على أهل سقر (أى جهنم» لفازوا بالخلد شرعا . ومثل هذا الطعام والشراب لا ذكر له فى المصادر الإسلامية. كذلك لم يرد فى المصادر الاسلامية تحديد لاسم الماء الذى يجرى فى الكوثر، والمعرى يحدده بماء الحيوان فالمعرى يقول:

«وتجرى فى أصول ذلك الشجر أنهار تختلج من ماء الحيوان، والكوثر يمدها فى كل أوان. من شرب منها النفعية فلا موت.»

٤ ـ الارتداد إلى الشباب وارتداء حلة الشباب الدائم موضوعان يتكرران باستمرار فى «رسالة الغفران» كظاهرة هامة عامة من ظواهر الحياة فى الجنة، دون أن يكون لهما ذكر صريح فى المصادر الإسلامية المعتمدة لقصة المعراج وإن كان لهما سند فى الحديث الشريف «لا تدخل الجنة عجوز» وفى ابن عباس أن آدم فى الجنة شيخ حسن الوجه حسن الثياب جالس على كرسى من نور وهو النبى الوحيد الذى يراه الرسول فى الجنة أوفى السماء السابعة..

وفى رسالة الغفران نرى الأعشى وقد ارتد شابا وسيما، أو بلغة المعرى: «فإذا هو شاب غرانق، غبر فى النعيم المفانق، وقد صار عشاه حورا معروفا وانحناء ظهره قواما موصوفا «كذلك نرى زهير بن أبى سلمى وقد ارتد شابا بهى الطلعة وهو الذى نعرف من شعره أنه استوفى الثمانين على الاقل، فهو القائل:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولا لا ابالك ـ يسأم!

أو بلغة المعرى:

فيبتدى بزهير فيجده شابا كالزهرة الجنية، قد وهب له قصر من ونية (أى من الدر اللؤلؤ) كأنه ما لبس جلباب هرم، ولا تأفف من البرم كذلك يلتقى ابن القارح فى الجنة بلبيد بن ربيعة الذى عاش إلى أرذل العمر، وهو القائل:

ولقد سئمت من الحياة وطولها وسؤال هذا الناس: كيف لبيد؟

فهو فى المعرى قد برؤ من شيخوخته : «لا هرم ولا برم» كما يقول. ومثل هذا حدث للنساء فى الجنة، فالقبيحات منهن قد غدون آيات فى الجمال، ومثلهن حمدونة التى كانت من أقبح نساء حلب، فلما زهدت فى الدنيا الغرور وتوفرت على العبادة. دخلت الجنة فصارت إلى حورية يخطف جمالها الأبصار. ومثلها أيضا الجارية السوداء، التى كانت تشتغل «فتاة مكتبة» فى مكتبة بغداد، أصبحت بعد أن دخلت الجنة حورية زينة للناظرين. أو كما يقول المعرى: «وتقول الأخرى: اتدرى من أنا يا على بن منصور أنا توفيق السوداء التى كانت تخدم فى دار العلم ببغداد على زمان ابن منصور محمد بن على الخازن وكنت أخرج الكتب الى النساخ» (والخازن هو أمين مكتبة)، فيجيبها ابن القارح: «لا اله الا الله، لقد كنت سوداء فصرت أنصع من الكافور» وارتداد البشر فى الجنة إلى حالة الشباب الدائم واكتساؤهم بالجمال المتلالئ رغم دمامتهم الأولى ليس له سند فى ابن عباس ولا فى المصادر الإسلامية المعتمدة لقصة المعراج ونظير هذا فى الآداب القديمة هو ماحدث لاوديسيوس ورجاله فى نعيم الحورية كيركا وحورها: حين ارتدوا جميعا إلى الشباب الدائم والى الفتوة الفارعة بفضل شراب العشب السحرى «مولى» وهو أيضا مما ورد فى «الأعمال والأيام» لهيسيود وهو أيضا مما وصفه أرسطوفانيس فى «الضفادع» حيث نجد كوراس الصوفية فى الآخرة يبتهلون لباكوس رب الخضرة والتجدد أن يردهم إلى الشباب من جديد. وربما كان وصف المعرى لتجدد الشباب والجمال فى الجنة تصورا أدبيا للحديث الشريف متأثرا بأوصاف القدماء.

٥ - فى جنة المعرى مدن ليست كمدائن الجنة، ولا عليها النور الشعشعانى وهى ذات «أدحال» أى مخازن للمطر «وعماليل» أى أجم مظلم

كثيف الشجر. ونعرف أن هذه جنة العفاريت الذين آمنوا. ويلتقى ابن القارح باحدها وكنيته ابو هدرش فيقول: يا ابا هدرش. مالى أراك أشيب وأهل الجنة شباب؟ فيقول: إن الإنس أكرموا بذلك وأحرمناه، لأننا أعطينا الحولة فى الدار الماضية فكان أحدنا إن شاء صار عصفورا وإن شاء صار حمامة فمنعنا التصور فى الدار الآخرة، وتركنا على خلقنا لا يتغير، وعوض بنو آدم كونهم فيما حسن من الصور. وكان قائل الانس يقول فى الدار الذاهبة: أعطينا الحيلة، وأعطى الجن الحولة.

هذه التشكيلات أو التحولات أو التصورات شئ مألوف فى الفلولكلور العربى وفى الآداب الشعبية وهى عنصر هام فى أعمال مثل «ألف ليلةوليلة» وما شاكلها، وهو محور «التحولات» «أو التشكلات» لا وفيد، أو ما يسمى «الميتامورفوز». والمعرى لم يكن بحاجة إلى الذهاب إلى أوفيد ليتعلم شيئا عن «الحولة» أو التصور كما يسميه المعرى ولكن بعض التفاصيل فى «رسالة الغفران» تبعث حقا على الاشتباه فى أنه كان مطلعا على بعض المصادر الأجنبية إلى جانب اطلاعه على قصص الحولة أو التصور فى التراث العربى.

٦ ـ خذ مثلا فكرة النساء البجع فى جنة المعرى: «ويمر رف من أوز الجنة، فلا يلبث أن ينزل على تلك الروضة ويقف وقوف منتظر لامر ـ ومن شأن طير الجنة أن يتكلم ـ فيقول: ماشأنكن؟ فيقلن: الهمنا أن نسقط فى هذه الروضة فنغنى فيها لمن شرب. فيقول: على بركة الله القدير. فينتفضن فيصرن جوارى كواعب يرفلن فى وشى الجنة وبعد أن يغنى البجع لابن القارح ميمية المخمل السعدى التى كانت تغنيها القيان فى القاهرة وفى بغداد فى زمانه يقول: فتبارك الله القدوس. نقل هؤلاء المسمعات من زى ربات الاجنحة إلى زى الأكفال المترجحة، ثم الهمهمن بالحكمة حفظ اشعار لم تمرر قبل بمسامعهن، فجئن بها متقنة، محمولة على الطرائق ملحنه.

٧ ـ وخذ مثلا فكرة النساء الشجر وهى مثل النساء البجع المغنيات فى الجنة ففى جنة المعرى يقود ملاك ابن القارح فى رياض الجنة.

«فيجئ به إلى حدائق لا يعرف كنهها إلا الله فيقول الملك: خذ ثمرة من ذا الثمر فأكسرها فإن هذا الشجر يعرف بشجر الحور»

«فيأخذ سفرجلة أو رمانة أو تفاحة أو ما شاء الله من الثمار، فيكسرها فتخرج منها جارية حوراء عيناء تبرق لحسنها حوريات الجنان» وأشجار الحور بالذات هى وأشجار الصفصاف، من دون سائر الاشجار كانت فى الأدب اليونانى من «أوديسا» هوميروس إلى الكاتب الساخر لوسيان (١٢٥ - ٢٠٠ ميلادية) هى الاشجار المميزة للعالم الآخر. ولوسيان بالذات لأنه كان سوريا يكتب باليونانية كان واسع الشهرة عظيم الأثر فى الشرق لأنه كان بمثابة نقطة التقاء الشرق بحضارة الاغريق، وقد كان لوسيان متخصصا فى الكتابة عن زيارته للعالم الآخر بأسلوب كله سخرية ودعابة، ومن أمثلته ما كتبه فى مقطوعته التى يسميها «البجع والعنبر»

هذا بعض ما قاله لوسيان عن نهر الاردان أو الوردان أو الاردنواس وما شاع عنه فى العالم القديم إنه كانت تسكنه نساء تحولن إلى أشجار الحور التى تنزف دموع العنبر وفتيان تحولوا إلى بجع يغنى أعذب الغناء. وهو نهر أسطورى قيل إن فى مصبه جزرا من الاليكتريد أى العنبر أو الكهرمان وقد تحدث عنه هيسيود فى «أنساب الآلهة» أو «الثيوجونيا» البيت ٣٣٨ حديثه عن نهر له وجود حقيقى. وكانت اليونان تقول أولا أن مكانه غير معروف فى أقصى الشمال من أوروبا أو فى أقصى الغرب منها وأنه يصب فى المحيط الشمالى. وقد شك فى وجوده المؤرخ هيرودوت (٣ - ١١٥) والجغرافى استرابوا (٥ - ٢١٥)، وظنه اسخيلوس فى أسبانيا ولكن بلينى (٣٧ - ٣٢) زعم أنه هو نهر الرون، ثم نقل محله أخيرا إلى نهر البو فى الأدب الرومانى. أما عن غناء البجع أو أوز الجنة، وهو ما لم يرد فى المصادر الاسلامية، فقد وصفه المعرى بقوله:

«فإذا تيقن لها حذاقة وعرف منها بالعود لباقة، هلل وكبر وأطال حمد ربه واعتبر وقال ويحك ألم تكونى الساعة أوزة طائرة والله خلقك مهدية لا حائرة؟ فمن أين لك هذا العلم، كأنك لجذب النفس حلم أى صديق لو نشأت بين معبد وابن سريج لما هجت السامع بهذا المهيج فكيف نفضت بله أوز وهززت إلى الطرب هذا الهز؟

٨ - النساء الحيات. ورد فى المصادر الإسلامية أن فى الجنة أنواعا من الحيوان يستخدم فى وصفها اسم الجنس وهو «الانعام» دون تخصيص كما

جاء فى التنزيل وفى ابن عباس رضى الله عنه، وقد ذكر المعرى ألوانا عديدة من الحيوان والطير فى الفردوس خصصها كلها بالاسم: ـ

منها خيل الجنة ومنها الاسد ومنها الذئب ومنها الطيور بالذات الطواويس والدجاج والبط وكل هذه تفاصيل يمكن أن ينسج منها الخصوصيات على العموميات لأنها من مألوف الحيوان ولكن وصف المعرى للحيات فى الجنة يدفعنا دفعا إلى افتراض اطلاعه على مصادر أجنبية والحية ليست غريبة على الفردوس، فقد كانت فى الجنة الأولى وقد لعبت دورا فى غواية أدم وحواء فى التوراة ولكن الحية فى المعرى من طراز آخر. قال المعرى: «ثم يضرب سائرا فى الفردوس فإذا هو بروضة مونقة، واذا بحيات يلعبن ويتماقلن ويتخافغن ويتثاقلن، فيقول لا اله الا الله وما تصنع حية فى الجنة فينطقها الله ـ جلت عظمته ـ بعد ما ألهمها المعرفة بهاجس الخلد فتقول: أما سمعت فى عمرك بذات الصفا الوافية لصاحب ما وفى؟ وإلى هنا نستطيع أن نفترض أن المعرى كان يجتهد داخل اطار التراث الشرقى المألوف الذى يقرن الحية بالحكمة.

ولكن حين نسمع حية المعرى تنشد الشعر فى الفردوس، وتدعوه للبقاء معها والاستمتاع واللذة فلابد أن نفكر فى شئ آخر.

فحية المعرى اذن ليست بالحية المألوفة وإنما هى غانية تصورت فى حية أو حية تتصور فى صورة غانية. هى كالغادة لاميا التى روت أساطير اليونان انها كانت ملكة على ليبيا، وإن زيوس كبير الالهه عشقها واختصها وحدها بالقدرة على أن تخلع عينيها وتردهما إلى مكانهما كلما أرادت وقد أنجبت منه أطفالا عديدين، ولكن هيرا الغيور، زوجة زيوس، فتكت بجميع أطفالها لتنتقم منها فلم ينج منهم إلا سكيلا، فجن جنون لاميا وتحولت إلى حية ضارية تفتك بكل من تلقاه من أطفال. وأصبحت لاميا واحدة من الامبوزات، وهن جنيات كن يتشكلن فى كل صورة واشتهر عنها أنها كانت تتشكل فى صورة الغادة الفاتنة التى تسحر الفتيان بجمالها وتستدرجهم إلى فراشها ثم تمتص دمائهم وهم نيام. ومما أشتهر عن لاميا أنها كانت تستطيع أن تهب عينيها للابطال والحكماء والشعراء ليكتسبوا ببصرها الرؤية الخارقة ثم تفتك بهم بعد أن تستدرجهم الى فراشها...

فالنساء الحيات إذن لا وجود لهن فى التراث الإسلامى كالنساء الاشجار أو النساء البجع ولم تكن الحية هى الحورية الوحيدة فى جنة المعرى القادرة على التشكل أو التحول أو الحولة كما يسميها المعرى أو الميتامورفوز كما تسمى فى التراث اليونانى والرومانى فكل من فى جنته من حور وجنيات قادرات على هذه الحولة. فابن القارح يلتقى بحورية فاتنة فى الفردوس، ولكنه يراها نحيلة أكثر مما ينبغى فاذا هى تستوى أمامه ثقيلة الارداف وفق مايشتهى: «ويخطر فى نفسه وهو ساجد، أن تلك الجارية - على حسنها - ضاوية، فيرفع رأسه من السجود وقد صار من ورائها ردف يضاهى كثبان عالج فيهال من قدرة الله اللطيف الخبير... فيقال له:

أنت مخير فى تكوين هذه الجارية كما تشاء، فيقتصر من ذلك على الارادة بمعنى آخر أن الفكر أو الارادة والأمانى وحدها كافية فى الفردوس لتحقيق مالا سبيل إلى تحقيقه. ومن يقرأ رحلة أرسطوفانيس للعالم الآخر فى «الضفادع» لا يستطيع أن ينسى ذلك المشهد الذى سخر فيه سيد الكوميديا من تشكل الحورية أمبوزا أمام عينى ديونيزوس على عكس ما كانت نفسه تشتهى، فهو يريدها بنتا جميلة ليقبلها فاذا هى تارة حية وتارة عنزة الخ...

٩ - يحدثنا المعرى أن من أشجار الجنة شجر الصفصاف بالذات، وهو مالم يرد فى المصادر الاسلامية على هذا التحديد.

١٠ - فى حديث المعرى عن الحور المغنيات فى الجنة يحدثنا عن المغنيتين اللتين أشتهرتها فى الجاهلية الأولى أيام سكن العماليق مكة قبل العرب وهو يحدثنا عنهما بطريقة تذكرنا بحوريتى سيرينا فى «الأوديسا» من أن جمال غنائهما يشغل البطل ورفاقه عن واجبهم المقدس.

ثم إن المعرى يحدثنا عن قصة الجرادتين حديثه عن اسطورة من اساطير الأولين ليست لها حقيقة تاريخية، «وجرادتان تغنيانهم لأن الجرادتين فيما قيل - مغنيتان غنتا لوفد عاد عند الجرهمى بمكة، فشغلوا عن الطواف بالبيت.

والمهم فى قصة الجرادتين، اذا نحن تأملنا باطن الشعر، كما يقول لويس عوض، أن بها آثارا من قصة السعى للعودة الى الوطن: فقول الشاعر العربى:

هل تبلغنى ديار قومى   مهرية سيرها تلقيف

(أى سيرها بالقرع) أشبه شئ بقول أوديسيوس: هل تبلغنى شواطئ ايثاكا سفينة سوداء تتخبط بين الجزر والصخور، ويبدو ان صح هذا أن العرب كانت تعرف صيغة صحراوية لا بحرية من قصة أوديسيوس ورفاقه حيث يشغل البطل عن بلاده بما يصادفه بطريقه من غوايات ومعوقات. والجرهمى فى روايات العرب أحد العماليق، وكان سيد مكة نزلت عليه جماعة من قوم تطلب السقيا والنجدة من القحط الذى ألم بقومها ولكنها أقامت فى قصره فى نعيم ألهاها عن نفسها وقومها فنسيت وطنها وما جاءت تبحث عنه ولكن بدلا من السفر على ظهر السفينة نجد السفر هنا على ظهور الافراس والمهارى. وأيا كان الأمر فاشارات المعرى إلى المومس الشهيرة شيرين صاحبة كسرى التى تشبه الكأس النجسة تغسل وتملأ بأفخر النبيذ فيقبل عليها كل الندماء بشراهة، اشارات تحتاج إلى مزيد من التحقيق بسبب تواتر اسم سيرينا أوكيرينا فى الادب اليونانى على أنها النموذج الاشهر للبغى المتمرسة فى ارضاء الرجال كما جاء فى «الضفادع» لأرسطوفان.

أضف إلى ذلك، أن فى جنة المعرى مشاهد وأشياء أخرى كثيرة لم يرد لها ذكر فى المصادر الاسلامية كوصفة للصيد والقنص فى الفردوس الذى اشترك فيه ابن القارح مع عدى بن زيد العبادى ومع أبى ذؤيب الهزلى أو وصفه للمآدب فى الجنة «فتوضع الخون من الذهب والفواتير من اللجين» على الجملة فهى تذكرنا بالمآدب التى أقيمت لأوديسيوس ورفاقه فى قصر الحورية كيركا ذات الغدائر المجدولة. ثم هناك صورة الحور يعملن بالرحى «فرحى در ورحى من عسجد وأرحاء لم يرى أهل العاجلة شيئا من شكل جواهرهن».

هذا هو الموضوع الذى بحثه الدكتور لويس عوض وقامت من حوله هذه المعركة الشرسة، وقد حاولت أن أضع خلاصته المركزة أمام القارئ لكى يكون على بينة من الأمر فأنا اعتبر القارئ طرفا فى هذه المعركة سواء أراد أو لم يرد والأسباب لم يأتى أو ان ذكرها بعد فالدكتور لويس عوض أوضح فى مقالته أنه يدرس موضوع أدب الآخرة وأوضح أيضا أن هذه الفكرة فكرة

ثبتت عند ترجمة «كوميديا الضفادع» لأرسطوفانيس عام ١٩٦٤ فذكرته «برسالة الغفران» للمعرى ورأى أن الموضوع ينتمى اذن لفرع هام من فروع الدراسات النقدية هو الأدب المقارن.. وهكذا بدأ الرجل من أولى البدايات فى هوميروس وهسيود وأرسطوفانيس ولوسيان حتى وصل إلى أبى العلاء المعرى والسؤال الان.. أين الخطأ فى هذا المنهج وهو منهج معروف فى الأدب المقارن؟ لم يوضح الأستاذ شاكر هذا بل لم يشر إلى هذا الأمر واكتفى بالقول بأن لويس قد أخفى هدف البحث وهو أبى العلاء المعرى ورسالة الغفران حتى المقالة الخامسة ثم قال كما سبق أن أوضحت أنه يعرِّف المنهج كما يريده هو لا كما يريد لويس عوض. هذه نقطة أما الثانية فإن نقده إقتصر على نفيه لخبر زيارة المعرى لدير الفاروس أو إهتمام المعرى بمحاولات الفاطميين السيطرة على حلب أو إهتمامه بعقيدتهم ثم نفى علاقته بالزهرجى وغيره من رجال الدولة وهو يحدد هذه المثالب بكلماته:

١ـ ادعى منهجا ... فى دراسه الغفران وتاريخ شيخ المعرة.. فاتضح أنه يجهل منهج الدراسات الأدبية جهلا تامًا

٢ـ أثبت أنه قرأ نصاً من كتاب واحد هو كتاب الدكتور طه حسين، ولم يقرأه قط فى غير هذا الكتاب.. ومع ذلك فهو إنما قرأ أسطرا كالملهوف وترك ما بعدها من الأسطر وهى التى فيها نقد الدكتور طه لهذا النص نفسه.

٣ـ ادعى فى كلامه أنه قرأ كتباً بأعيانها وهو فى الحقيقة خطاف جرىء يتكىء على كتاب الدكتور طه وحده بلا بصر ولا فهم. لم يقرأ شيئا قط من آثار شيخ المعرة

ثم يتهمه بانعدام الإحساس باللغه العربية وأنه أجنبى عنها وأنه ذكر عن شيخ المعرة أكاذيباً وأوهاماً لا أصل لها إلا فى خيالاته وسماديره ـ (أباطيل واسمار ص ١٣٦ ـ ٣٨) وواضح من هذا التحديد لاتهامات الأستاذ محمود شاكر أنه لم يدخل إلى صلب الموضوع ولم يشر إلى هذا الفرز الواضح الذى قدمه الدكتور لويس عوض للعناصر غير الإسلامية فى «رسالة الغفران» .

ولم يقل لنا أين يوجد التزييف فى هذه الدراسة المقارنة و وأين يوجد التشكيك فى الدين أو فى تاريخ الأمة وهو يؤكد على التاريخ وقرائنه.. ثم يؤكد على أن «المعالم العامة للجنة وللجحيم كما صورها المعرى تطابق بغير شك ما ورد فى التنزيل الحكيم أولا وفى ابن عباس ثانيا وفى المصادر الإسلامية بوجه عام ثالثا ». (على هامش الغفران ص ١١٨) وبنفس الوضوح يفترض أن المعرى كان مثقفاً فى تراث اليونانية القديمة شأنه فى ذلك شأن الكثيرين من أدباء عصره، وأنه يشتبه فى أنه قرأ هوميروس وأرسطوفانيس ولوسيان إما فى لغتهم الأصلية أو فى ترجمات عربية مفقودة. وإذا كان هذا الافتراض غير مقنع فعلى ناقد لويس عوض أن يمسك هذه العناصر والمكونات واحدة بعد الأخرى ليدلنا على مصدرها الحقيقى إذا لم تكن إغريقية.. وهذا هو الأسلوب المنهجى المعروف فى النقد المقارن. لكن الأستاذ محمود شاكر وجماعته تركوا هذا العمل الضخم.. وهو أول محاولة تضع «رسالة الغفران» والمعرى على مستوى واحد مع عمالقة الأدب والتراث الأوربى.. ترك كل هذا واكتفى كما قال بنقد عمود واحد فى جريدة «الأهرام» التى نشرت المقالات.. وبلغة الاستاذ شاكر نضعها أمام القراء كما فى المقال الذى وجهه للاهرام يطالبه فيه بمنع لويس عوض من الكتابة وخلعه من وظيفته كمستشار ثقافى للجريدة، قال:

«ولتعلم صحيفة الاهرام أن هذا البلاء كله. إستخرجته من أقل من عمود واحد من اثنين وسبعين عموداً نشرها فى تسعة أعداد من صحيفتها الأدبية. وإنى التزمت فيه غايه الحذر حتى لا أخرج عن حدود الدراسات الأدبية، أفليس هذا كافياً فى أن يحمل صحيفة الأهرام على البراءة من هذا العبث بالادب ومن هذه المخرقة باسم الدراسة الأدبية، ومن هذه (اللغوصة) في اللغة والبيان، وهما أشرف ما أوتى الإنسان ؟ وإذا لم تفعل ذلك إحتراماً لمنزلتها عند الناس ألم يكن حقاً عليها أن تفعله من أجل قرائها، الذين خدعهم هذا الرجل باللقب الذى يحمله، وبمعونة صحيفة الأهرام حين إختارته مستشاراً ثقافياً لمؤسستها ورفعته من مغمور مجهول لا يبالى به أحد، إلى

شهرة تسرى حيث صارت صحيفة الأهرام ؟ أليس من حق القراء عليها أن تحميهم من هذا التضليل المؤذى »؟ (أباطيل وأسمار ص ١٣٩).

لقد ترك الأستاذ محمود شاكر هذه المقارنة الخصبة لعناصر «رسالة الغفران» لم يقربها ولم يقض فى أمرها بشىء واعتبرها شيئاً غير موجود ثم وجه إلى الاهرام مطالبه المذكورة أعلاه.. بل ان الأمر وصل إلى حد أبعد فى الإنكار.. إذ سبق له أن قرر تجريد لويس عوض من درجة الدكتوراه قائلا: (وعلى القارئ أن يلاحظ أن الاقواس من صنع الاستاذ شاكر)

«وكأن الشيخ (المعرى) لم يكفه ما لقى من هذا كله وهو حى يحس ويتألم، حتى يخرج عليه، بعد دهور من مماته «تركبولى» محترق، (والتركبولى، هو رأس رماة الافرنج باليونانية) ليعبث هو أيضاً فى رمة الشيخ، وفى أدبه، وفى علمه،لا يردعه شئ من الضرب المثخن بقنطاريته (وهو الرمح الثقيل باليونانية، وكل الألفاظ اليونانية التى استعملتها كانت معروفة للمسلمين زمن الصليبية) ليشطب صورته ويزيدها تشويها (يشطبه، يقطعه ويمزقه، وهو الذى يقال بعامية مصر: يشضبه) ثم لا يقنع بهذا حتى يتناول العصر كله برجالاته، وأفكاره، وأحداثه وأحواله بوجه عام، كما يقول الدكتور، فيشطبه تشطيبا، ضربا، يمينا وشمالا، بيد قاسية، كأن فيها ضغينة ثلاثة عشر قرنا، ظلت دفينة مستكنة، ثم هاجت فجأة هياج المرة السوداء (و «المرة السوداء»، بكسر الميم، مزاج من أمثلة البدن، يسأل عنه الاطباء» (أباطيل وأسمار ص ٨٩).

وبعد أن عدد مثالبه قرر وهو يقول:

«كيف أستحل بعد ذلك لنفسى أن ألزق باسمه لفظ «دكتور» لا ولا كرامة، لن استحل ذلك تنزيها لهذا اللقب من الابتذال، وحماية للنشئ من التغرير، واستنكافا أن أغمس مداد قلمى فى كذب مفضوح يعين على تغفل القراء. وكنت أظنه واجبا قديما على جامعاتنا أن تعيد النظر فى هذه الاجازات التى تمنحها بعض جامعات الدول الكبرى

اليوم، لبعض من يثبت الاختبار أنهم دخلاء: ما هى هذه الاجازات؟ وكيف منحت؟ ولمن تمنح؟» وعلى أى أساس ؟» (أباطيل وأسمار ص ٩٦) [٣٨].

بهذا وغيره كثير أخرجنا الاستاذ شاكر من «رسالة الغفران» الى مسائل أخرى عديدة ومتباعدة.. واضطرنا أن تترك الادب المقارن لنتكلم عن العامية وعمود الشعر وعن عملاء المبشرين.. أقول أخذنا من المقارنة إلى المفارقة.. فالى هناك لنتابع حديثه الشيق..

---

(٣٨) هناك خلاف منهجى لا شك فيه، وهو خلاف يرتبط بنظرة كل من الكاتبين إلى الثقافة: فلويس عوض يؤمن بوحدة الثقافة العالمية ووحدة التراث الروحى للإنسانية جمعاء، ومن ثم كان بحثه عن السمات المشتركة والقيم المشتركة فى الاثار الادبية فى كل اللغات القديمة والحديثة. وهذا الأمر يرفضه شاكر رفضا مطلقا على أساس الإيمان بخصوصية كل ثقافة وارتباطها الوثيق بدين الأمة فلا يمكن أن توجد ثقافة عالمية طالما لا توجد ديانة عالمية. ومن ثم فإن دراسته للأدب العربى تقوم على أساس خصوصية الثقافة العربية المرتبطة بالدين الإسلامى.

وعلى منهج يعتمد على التوثيق والاسناد فى رواية الأخبار والنصوص القديمة وقد طبقه شاكر باقتدار فى نقده لخبر دير الفاروس وبعض ابيات الشعر التى نقلها لويس عوض وكان ينبغى عليه أن يكمل ما بداه بمناقشة لويس عوض فيما قاله عن رسالة الغفران وفى رأى أنه لو فعل ذلك لقدم لدراسة المعرى أجل خدمة وشجع على دراسة هذا الأثر الأدبى الخالد وفهمه فى ضوء منهجه الخاص بالتذوق. وهو منهج مفيد جدا فى تحصين كل دارس للأدب المقارن من الانزلاق فى الخطأ أو الاسراف فى إطلاق الأحكام. ومن ثم فهو منهج لازم لكل باحث جاد فى أمور الثقافة عموما. لكنه لا يكفى وحده ولا يغنى عن منهج المقارنة الذى طبقه الدكتور لويس عوض.

لكن الخطر يكمن فى دعوة الاكتفاء الذاتى أو التقوقع الذاتى داخل الثقافة القومية بدعوى الخوف أو التعالى بدعوى أن ماعندنا شئ لم تعرفه الشعوب أو الأمم الأخرى.

(لمزيد من المعرفة يراجع كتاب «شاكر ومفهومه للأصالة القومية» تأليف: نسيم مجلى)

لا يمكن لنا أن ننتقل إلى المفارقة التى صنعها الاستاذ محمود محمد شاكر، قبل أن نكمل هذه المناقشة النقدية بتناول آخر نقطة متعلقة برسالة الغفران. فقد زعم الدكتور لويس عوض أن «أكبر مؤثرين فى بناء «الكوميديا الالهية» كان بحسب الترتيب فى الأهمية هما: قصة المعراج أولاً و «رسالة الغفران» «ثانياً، وقد رأينا أن «قصة المعراج» كانت فى متناول دانتى فى ترجماتها الأوربية، وليس يستبعد أن «رسالة الغفران» كانت أيضا فى متناول يده فى ترجمة لاتينية ضائعة لأن وجه الشبه بينها وبين «الكوميديا الالهية» أوضح ما يمكن أن ينسب إلى محض المصادفة أو توارد الخواطر بين الشعراء.»

ـ ثم يحدد نقاط التشابه على الوجه التالى:

إن وصف دانتى لطبقات الجحيم التسع التى تنتهى عند مركز الأرض غير مألوف فى التراث المسيحى فى تصور الجحيم ولكن دانتى أخذه من قصة المعراج فى التراث الاسلامى مع بعض الاختلاف فى التفاصيل عن المصادر الاسلامية الاصلية.

١ ـ فتقسيم الارضين إلى سبع مثل تقسيم السموات إلى سبع ثابت فى التنزيل الحكيم وفى ابن عباس الذى ذكر فى حديث المعراج إن مكان الجحيم فى الأرض السابعة.

هذا التقسيم أخذه دانتى عن التراث الاسلامى، ولكنه جعل السموات تسعا من فوقها «الامبيريوم» حيث عرش الله وجعل طبقات الجحيم تسعا تنتهى فى مركز الأرض حيث ابليس مقيم. وحتى التقسيم التساعى بدلا من التقسيم السباعى نجده فى قصة المعراج المترجمة إلى اللاتينية والفرنسية

فى تاريخ كان يمكن دانتى من الاطلاع عليها وربما كان التقسيم التساعى قد جاء تحت تأثير أفلوطين وفرفريوس ومدرسة الافلاطونية الحديثة بعامة لأنها كانت مبنية على التواسيع والتاسوعات وهى الدوائر التسع التى يتألف منها الوجود ومركزها النور الأمثل تخفف نورانيته وتمتزج بالظلال كلما ابتعدنا فى تسلسل الدوائر عن مركز الاشعاع ودانتى يسمى خازن النار ميتوس بدلا من مالك.

٢ ـ كذلك أخذ دانتى من التراث الاسلامى فكرة تصنيف المذنبين فى مختلف طبقات الجحيم بنسبة فظاعة شرورهم.

٣ ـ ليس فى قصة المعراج فى أى نص من نصوصها ذكر لاشخاص محددين بالذات فى الجنة فيما خلا بعض الأنبياء والملائكة المعروفين بأسمائهم فهؤلاء نجدهم فى النعيم معينين بأشخاصهم كذلك الحال فى الجحيم لا ذكر إلا لعزرائيل ملك الموت ومالك خازن النا . وإنما فى قصة المعراج وصف لأهل النعيم وأهل الجحيم. وفكرة التقاء زائر العالم الآخر بأشخاص محددين بالذات ممن عرفهم صاحب الرؤيا فى الدنيا أو سمع بأخبارهم وأعمالهم فكرة نجدها قوام «رسالة الغفران» وقوام «الكوميديا الالهية» معا وهذا ما يوحى بأن دانتى قد أطلع على صيغة ما من كتاب المعرى مترجمة أو ملخصة.

كذلك توحى بعض معالم «الكوميديا الالهية» بمعرفة دانتى «برسالة الغفران» فإذا نحن تأملنا الهيكل العام لرسالة الغفران وجدناه يقوم على محاورات المعرى مع الشعراء فى الجنة، وإذا نحن تأملنا الهيكل العام فى «الكوميديا الالهية» وجدناه يقوم على محاورات دانتى مع القديسين وفلاسفة الدين، فالهيكل واحد والمنهج متشابه رغم اختلاف مقصد الشاعرين. بل ان وقوف دانتى حين بلوغه سماء العنبر أمام بطرس حامل مفاتيح الفردوس فى المسيحية ثم أمام يعقوب ويوحنا وامتحانهم اياه فى مبادئ العقيدة لمعرفة مدى ايمانه واجازة دخوله الفردوس يذكرنا بوقوف ابن القارح أمام رضوان خازن الجنة ومثوله أمام حمزة وعلى بن أبى طالب ليناقش فى دينه قبل دخوله الجنة، وهو موقف لا وجود لشبيه له فى قصة المعراج فلا يستبعد أن

يكون دانتي قد اقتبسه من «رسالة الغفران» كذلك لم يرد في ابن عباس ذكر لارحاء العسجد والأحجار الكريمة التي تدور في الفردوس دوران الأفلاك وهذه الارحاء الموصوفة وصفا جميلا في «رسالة الغفران»، نجدها في دانتي «موتيفا» متكررا، حيث نرى ملائكة النور تتكون منها دائرة وتدور حول نفسها دوران الرحى السريعة.

ومن الواضح أن الدكتور صلاح فضل في كتابه يؤيد وجود هذا التأثير لرسالة الغفران في الكوميديا الالهية حيث يقول :

« فنحن أمام رحلة للعالم الآخر تتميز بخلوها من الخوارق والمعجزات التي تحفل بها روايات الاسراء والمعراج عادة، فباستثناء الفكرة الاساسية للرحلة - التي تقع في نطاق المعجزات تمضي الحوادث بعد ذلك على نسق أقرب ما يكون إلى منطق الحياة المألوف. فالمسافر عند أبي العلاء ليس نبيا ولا وليا ولا من كبار الأبطال، ولكنه مجرد انسان عادي يقترف الذنوب ويسعى في الأرض، مثله في ذلك مثل بطل دانتي... وكذلك بقية الشخصيات... وعلى هذا فإن الخاصية الإنسانية الواقعية الأرضية في الكوميديا الالهيه تجد سابقتها الأدبية عند شاعر المعرة العربي» (٣٩)

«وبينما ملا أبو العلاء حجرات الفردوس وكهوف الجحيم بعدد ضخم من الرجال والنساء المسلمين والمسيحيين والجاهليين الشرفاء والوضعاء الاغنياء والفقراء، والشباب والشيوخ، لكنهم جميعا تقريبا أدباء وشعراء وعلماء، لأن هدفه الرئيسي من رحلته كان هو اجراء لون من النقد الأدبي واللغوي، «فجميع شخصيات المعري تقريبا واقعية تماما ومن الثابت أنها كانت موجودة تاريخيا ومشهورة في الأدب العربي بأكمله... وغالبا ما تجد اشارة إلى واقعة في حياتهم الخاصة تتصل بفضائلهم أو ذنوبهم أو فقرة من أشعارهم توضح المصير الذي انتهوا إليه في العالم الآخر». «ويتميز المعيار الذي يعتمد عليه

---

(٣٩) تأثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الآلهية ص ٧٢ ـ ٧٣ .

المؤلف لوضع شخصياته فى الجنة أو فى النار بالسعة والرحمة واللطف وتحرر النظرة، مما كان يصطدم بلا شك بمنظور الفقهاء الذين يرون فى دخول أناس معروفين بفسوقهم أو كفرهم الجنة زندقة لا تغتفر، فالمعرى اذن كان يحتكم إلى ميوله وأهوائه الأدبية ليسلم بعض الارواح إلى الجنة أو النار كما يتراءى له شامتا فيهم أو آسف عليهم».

ويرى د. صلاح فضل أن هذه الوسائل الفنية قد استخدمها دانتى أيضا لخطله الاشد طموحا وأبعد مدى مما رأيناه عند المعرى. اذ تجاوز الحدود الأدبية البحتة التى وقف عندها المعرى ليضع فى نفس الاطار أسطورة أعظم وأثرى فى تفاصيلها ودلالتها. اذ تتضمن رؤية المؤلف للكون والوجود، ولا تقتصر على الأفكار اللغوية والادبية، بل تشمل جملة معارفه وعلوم عصره، فالكوميديا الالهيه فى واقع الأمر تعد موسوعة هائلة لجميع علوم العصر الوسيط، واستعارتها التعليمية هى فى نفس الوقت مجاز خلقى وسياسى ودينى، وبهذا فهى تعتبر رسالة جامعة تتعرض لتاريخ البشرية عموما ولما كانت عليه ايطاليا والامبرطورية المسيحية فى القرن الثالث عشر على وجه الخصوص ومن هنا كان عدد شخصيات دانتى أكبر تنوعا لأن الطبقات الأدبية عند المعرى حلت محلها طبقات اجتماعية عند دانتى، فشخصياته الأسطورية والتاريخية تنتمى إلى جميع المستويات وقد صورت كلها بطريقة واقعية حية. (٤٠).

والدكتور صلاح فضل شأنه شأن الدكتور لويس عوض يعتمد على ما استخلصه آسين بالاثيوس حيث يقول:

«أما المجموعة الثانية التى حللها «آسين بالاثيوس» فتتكون من بعض الأعمال الأدبية والنصوص الصوفية، أهمها «رسالة الغفران» لأبى العلاء المعرى، وفصل من موسوعة ابن عربى الكبرى «الفتوحات المكية» بعنوان «كيمياء السعادة» يحكى فيه قصة مجازية عن معراج بعض المريدين والفلاسفة.

---

(٤٠) نفس المرجع ص ٧٤ ـ ٧٥ .

وبالرغم من أن بعض النصوص لم يثبت حتى الآن أنها قد ترجمت بصفة مباشرة إلى اللغات الأوربية إلا أن الباحث يلتمس أدلة عديدة وبراهين مختلفة على توافقها في المحتوى مع كثير من ملامح «الكوميديا الالهيه» مما يعتبر دليلا موضوعيا على التأثير غير المباشر يمكن الاعتماد على مشروعيته ريثما يقوم دليل تاريخي ثابت وهذا قريب مما يسمى الان منهج «التقاطع الثقافى» فى المقارنات المعاصرة. ويعززه أيضا أن دراسة هذه النصوص تكشف عن علاقتها بالفكر المسيحى وتأثيرها فيه مما كان له صداه عند دانتى).[٤١]

ولكن الجدل حول هذه المسألة لا ينتهى. فهناك باحث آخر هو الدكتور غبريال وهبة الذى اهتم بدراسة الكوميديا الالهيه وتأثيرها على الفنون التشكيلية فى عصر النهضة.. يقول فى كتابه عن «دانتى والكوميديا الالهية»[٤٢].

«واذا انتقلنا إلى المصادر العربية والإسلامية فى الكوميديا الالهيه فإنها قضية كانت فى الأصل اجتهادا من مستشرق أسبانى هو ميجيل آسين بلاثيوس طلع به على الناس فى كتابه المطبوع بالاسبانية بعنوان: «فلسفة الحشر والنشر الاسلامية فى الكوميديا الالهيه» عام ١٩١٩ حيث لخص رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى وقارن بينها وبين كوميديا دانتى. وقال أنه من المحتمل أن برونيتو لاتينى، أستاذ دانتى وصديقه، الذى تنقل بين قشتاله وفلورنسا قد حمل إلى دانتى بعض المعلومات الشفوية أو الخطية عن وصف الإسلام والمسلمين للحياة الأخرى». ثم يورد غبر بال وهبة من الآراء والبراهين مايحاول أن يدحض به رأى بلاثيوس ولويس عوض على السواء مبتدئا بالآتى:

ويقول مصطفى آل عيال فى كتابه «دانتى» إن المستشرق بروكلمن، وفؤاد افرام البستانى فى دراسة له نشرت فى بيروت عام ١٩٥١، قد جردا أبا العلاء من كل أسبقية كمبتدع لهذا اللون من الادب الذى جاء فى «رسالة الغفران». فهناك كاتب أندلسى يدعى ابن شهيد (٩٩٢ - ١٠٣٤) قد سبق المعرى بتسع سنوات على الأقل برسالة التوابع والزوابع التى ألفها نثرا

---

(٤١) نفس المرجع ص ٤٨ .

(٤٢) نفس المرجع ص ٨٥ .

مسجعا. فالزوابع هى الجان التى تلهم الشعراء شعرهم أو أحسنه والتوابع هى الجنيات اللاتى يتعشقن الشعراء فيتبعنهم أو يضطهدنهم... ولم يبقى من هذا الكتاب إلا النزر القليل.. ثم يشير إلى رسالة ابن القارح ويقول «فهذه الرسالة لم تكن لتوضع فى تاريخ الأدب العربى لو لم تكن سببا لخلق «رسالة الغفران». فإن الفيلسوف الضرير لم يشأ أن يرد على سائله إلا بعد ما صدر جوابه بقصة رائعة جرت حوادثها فى موقف الحشر. فالجنة فالجحيم ووسمها «برسالة الغفران» لكثرة ما تردد فيها ذكر الغفران ومشتقاته وما ورد معناه.

و «رسالة الغفران» نثر مسجع تلتقى فى كثير من النقاط برسالة التوابع والزوابع، إلا أنها أرفع منها بدرجات.

أما دوافع دانتى الكبرى إلى وضع الكوميديا فيحددها غبريال وهبة كالآتى:

١ ـ بياتريش وحب دانتى لها، ووعده فى نهاية كتابه «الحياة الجديدة» بأن يقول فيها ما لم يقل مثله محب فى حبيبته قط.

٢ ـ تحقيق أحلامه الفنية فى أن يضع لمواطنيه عملا فنيا يكشف عن مواهبه العظيمة المتفوتة، عن سعة معارفه اللاهوتية والفلسفية فى الوقت نفسه، ليرى مواطنوه أى فتى أضاعوا ويعلموا أن الإنسان الذى اتهموه بالخيانة وشردوه عن وطنه هو أجدرهم بالكرامة والرفعة.

٣ ـ التعطش إلى تحقيق العدالة، ، ولا سيما أن مأساة تشرده كانت عملا من أعمال الظلم الإنسانى.فقد شرد كأنه مجرم أو خائن لوطنه، مع أنه كان يعمل لأجل وحدة بلده وحريته وسيادته بكل قواه.

٤ ـ أراد دانتى أن ينقل لغة الأدب والفن من اللاتينية الكلاسيكية التى كانت سائدة حينذاك، إلى اللهجة الايطالية ـ لغة قومه التى دافع عنها دفاعاً حاراً فى كتابه «البلاغة العامية» وقد حقق دانتى تلك الاهداف فى آن واحد فى أجزاء كوميديته الثلاثة... فقد أرضى حبه وقلبه، وخلد حبيبته بياتريس... وبرهن بأحلى بيان على معرفة واسعة واحاطة وافية بأمور الفلسفة واللاهوت، وعلى خيال شديد الاتساع والانطلاق. وأما العدالة فقد طبقها

بحسب ما أملته عليه عاطفته الوطنية والدينية معا، فقد زج فى الجحيم بكثيرين جدا من معاصريه الذين رأى أنهم يستحقون الجحيم بما أساءوا به إلى وطنهم وإلى قومهم، وبين هؤلاء باباوات وكرادلة ورجال دين كثيرون آخرون، ورفع إلى السماء عددا آخر من مواطنيه الذين رأى أنهم قد أدوا واجبهم الوطنى والإنسانى فى الحياة، ووضع فى المطهر والليمبو جماعة أخرى ممن رأى أن سيئاتهم ليست من الثقل بحيث تستوجب العذاب الدائم، أولا تستوجب من صنوف العذاب أكثر من الحرمان من رؤية الله.

وهذا على عكس المعرى الذى كان يكفيه بيت من الشعر هنا أو هناك ليضع صاحبه فى الجنة كما فعل مع لبيدبن الابرص أوعدى بن زيد العبادى.

فشعار المعرى هو العفو العام. والاصل فى تسميتها «رسالة الغفران» هو السؤال المتكرر الذى كان يطرحه ابن القارح، وفى نفسه ما فيها من الدهشة كلما التقى شخص فى الجنة وكان يظنه فى الجحيم فيسأله: «بماذا غفر لك؟» ولم يحدث أبدأ أى تناول للمعضلات اللاهوتية كما يحدث عند دانتى اذ كان هم ابن القارح أن يتحدث فى المشكلات اللغوية.

والدكتور غبريال وهبة يرفض استنتاج آسين بالاثيوس ويرد عليه فهو يقول:

«بعد زيارة قصيرة إلى الجنة والتى يقيم بها الجان أيضا، والنظر إلى القصائد المنسوبة اليهم يقصد ابن القارح الجحيم. وقد ألتقى أثناء سيره على هامش الجنة بأسد وذئب. ولنتوقف قليلاً لدى هذا الحادث. وذلك أن المستشرق الاسبانى ميجيل أسين يالاثيوس تسرع فى حكمه وقال أن هذين الحيوانين ليس إلا الصورة الاصلية للأسد والذئبة اللذين يقطعان الطريق على دانتى فى الغابة المظلمة، لا ليس الأمر كذلك، فالاسد لم يعترض قط طريق ابن القارح. والذئب لم يقطع عليه الطريق ولم يتقدم منه مهاجما، ولم يشعر ابن القارح بأدنى خطر، كما ادعى بالاثيوس حيال الذئب.

هذا وقد ورد فى سفر أرميا الاصحاح الخامس الآية السادسة ما يلى:

«من أجل ذلك يضربهم الأسد من الوعر، ذئب المساء يهلكهم. يكمن النمر حول مدنهم. كل من خرج منها يفترس لأن ذنوبهم كثرت. تعاظمت

معاصيهم». فلماذا لا يكون دانتى قد تأثر بتلك الآية، واستوحى الحيوانات الثلاثة منها»

ويتكئ غبريال وهبة على رأى مصطفى آل عيال الذى يقول ان المعرى قد ألف «رسالة الغفران» ليبرهن على واسع خياله وعظيم قدرته بالعلوم اللسانية واللغوية، وغريب الشعر والالفاظ والمفردات ومعانيها المختلفة، ولم يكن همه العالم الآخر، ولم يعنه تركيب هذا العالم، ولا سيما التركيب المعنوى والخلقى للجنة والجحيم، ولم يهتم بالصراعات التى تأكل بنى البشر تكالبا منهم على حطام الدنيا فى شتى المناحى والميادين. لقد ركز همه فى الشعراء فقط بغريب الابيات.

فى حين أن الكوميديا الالهيه معرض حى للصور الشخصية تبقى فى مخيلتنا أحسن ما يكون النقش. أما عند المعرى فالامر على العكس تماما إذ ليس لأشخاصه وجه بالتعيين يستلفت النظر. إنهم عديمو الحركة الطبيعية، لا يحملوننا على الاصغاء اليهم، ولا الميل للتعرف على ذواتهم. انهم مجرد أسماء مرصوفة رصفا، وابن شهيد فاق المعرى بما أضفاه على أشخاصه من الحركة وبعض الميزات.

ويواصل مصطفى آل عيال حديثه قائلا فيها إن الجحيم فى «الكوميديا **الالهيه» عبارة عن أنشودة خالدة** تنبض كل نأمة فيها بأقوى ما تكون الحياة، وذلك لأن المعذبين والمحكوم عليهم بنار جهنم أبدا قد احتفظوا رغم ذلك بجميع مشاعرهم الارضية التى تبدو واضحة فى تعبيرات القوة والقساوة والضغينة المتفجرة من أسارير وجوهم.

والجحيم فى «رسالة الغفران» قاتم وقاتم جدا. ان المعذبين عنده يتلوون من الألم ولكن ذلك على وتيرة واحدة. وابن القارح يرهقهم بأسئلة لغوية، مما لا يدع لهم الوقت ليتحدثوا عن ماضيهم وأنفسهم.

والمعرى تدفعه سريريته الطيبة أن يتضرع إلى الله ليخفف العذاب عن هؤلاء المذنبين الذين تظلموا بأشعار جميلة بدلا من أعمال البر والخير والاحسان. فالحوار عند المعرى اذن بسيط لأن أهدافه مركزة كلية فى مسائل لغوية وأدبية.

وقد لخص مصطفى آل عيال رأيه عندما قال: «ونحن بدورنا لا نريد أن ننقص من حق المعرى الذى هو فى غني عن أن يضاف إلى مجده مجد آخر. كل كاتب كبير له حتما شخصيته الخاصة به، والتى لا يمكن أن تجتازه إلى غيره، وهكذا فالمعرى العربى المسلم، ودانتى الايطالى المسيحى، كلاهما قد تبسط، كل حسب طبيعته، بالفكرة التى سبق أن كانت سائدة قبله ألا وهى الرحلة إلى العالم الآخر، حيث يلتقيان بشخصيات لها أهميتها».

أما الدكتور حسن عثمان مترجم الكوميديا الالهية فقد رأى أن الصلة ضعيفة بين دانتى وأبى العلاء المعرى فى «رسالة الغفران» لاختلاف الطريقة والمضمون فى كل منهما، وأنه اذا كان فى «الكوميديا الالهيه» أوجه شبه بما سبق دانتى من الأفكار عن عالم ما بعد الموت، فإنها تختلف وتتميز ببنائها وتفصيلاتها ومضمونها وهدفها.

ويقول الدكتور عيسى الناعورى فى كتابه «دراسات فى الادب الايطالى»:

«إن قضية المصادر العربية والاسلامية فى الكوميديا الالهيه كانت فى الاصل اجتهادا من مستشرق أسبانى اسمه بالاثيوس، وتحول لدينا إلى نوع من الاعتزاز القومى، نردده عن علم وعن غير علم - وفى الغالب دون أن نكلف أنفسنا عناء الاطلاع والمقارنة ومناقشة النصوص لنتثبت من الحقيقة».

ثم يضيف الدكتور الناعورى: « إن الاعتزاز القومى شئ والحقيقة شئ آخر ولا سيما اذا قام الأمر على مجرد اجتهاد لأحد الناس، لم يناقش مناقشة كافية للوصول الى الحقيقة الخالصة الصافية. ولئن كانت هناك بعض مواطن للتشابه بين الكوميديا الألهيه وبعض المصادر العربية والإسلامية. وإذا كان دانتى وثيق الصلة بصديقه واستاذه برونيتو لاتينى الذى تنقل بين ايطاليا وأسبانيا وفرنسا - ولسنا واثقين ثقة أكيدة من أنه أطلع على شئ من المصادر العربية والاسلامية فى تنقلاته هذه - ثم اذا كان كاتشا جويدا جد دانتى، قد حارب فى صفوف الصليبين فى بلاد الإسلام، فكل ذلك لا يقوم دليلا على أن دانتى قد أطلع، عن أحد هذين الطريقين أو سواهما، على قصة الاسراء والمعراج، أو على رسالة الغفران أو على فلسفة محيى الدين بن عربى أو سواه من متصوفة الاسلام، وإنما تظل هذه كلها مجرد شكوك تحتاج إلى دليل. والعبرة هى بالعمل الأدبى نفسه.. فى أسلوبه،

وغاياته وقدراته، ومضمونه، ودوافعه. هذه جميعا مختلفة كل الاختلاف عن المصادر التى رأى بالاثيوس أن دانتى قد تأثر بها. وكم نود من صميم قلوبنا أن يكون هذا التأثر حقيقيا، ليكون اعتزازنا القومى به راسخا أكيدا، غير أن الادباء العرب مثل الاديب المصرى حسن عثمان والاديب الليبى مصطفى آل عيال، والكاتب المصرى طه فوزى الذين درسوا النصوص فى مصادرها وفى لغاتها الأصلية، لم يستطيعوا أن يتبينوا هذا التأثر تبينا حقيقيا، ولا استطاعوا أن يقتنعوا بما توصل اليه اجتهاد بالاثيوس وتشيرولى من بعده. وهؤلاء درسوا دانتى فى لغته الايطالية، واطلعوا على الآثار العربية والإسلامية التى يقال ان دانتى قد تأثر بها، ولكنهم لم يقتنعوا اقتناعا فعليا بذلك، وإنما راعتهم الاصالة فى الموضوع وفى الاسلوب، وفى قوة التصور لدى دانتى. أما طه فوزى فقد آثر عدم الاشارة إلى الموضوع فى كتابه.»

ونعود الآن الى الدكتور غبريال وهبة حيث يقول: (ص٩٠ دانتى والكوميديا الالهية) والحقيقة أنه ليس من السهل أن يجزم المرء كما جزم محمد كرد على، بأن أعمى المعرة كان معلما لنابغة ايطاليا فى الشعر والخيال. ولا كما أكد ابراهيم المويلحى فى مقال له عن الكوميديا الالهية لدانتى مطلقا رأيه فى حسم دون ابداء الأسباب قائلا: ونحن نؤكد أن التراث الشرقى العربى الإسلامى هو الذى خلدها. «ولا كما ذكر الدكتور لويس عوض فى مجموعة مقالات له بعنوان: «على هامش الغفران» نشرت فى جريدة الاهرام عام ١٩٦٤.

«وافترض د. لويس عوض أن المعرى كان مثقفا فى تراث اليونان القديمة شأن الكثيرين من أدباء عصره، وأنه قرأ هوميروس وأرسطوفانيس على أقل تقدير فى ترجمات عربية ضاعت أو فى نصوصها الأصلية. فكما أن أوروبا لم تكن فى عزلة عن تراث العالم العربى. كذلك لم يكن العالم العربى فى عزلة عن تراث الأوربيين. وقام د. عوض بعدئذ بتلخيص الجحيم والفردوس في الكوميديا الالهية.

وقد لا حظت أن ذلك التلخيص مشوش مهوش به أخطاء فاحشة مثل قوله إن فرجيل كان فى حياته من العصاة والله لا يسمح بدخوله الجنة. والحقيقة

أن فرجيليوس كان أثيرا لدى دانتى الذى اعترف بأنه مدين له. وكان ظلا له فى «الكوميديا الالهية» واختير كرمز للحكمة الإنسانية. وقد كتب فى «أناشيد الرعاة» عن مجئ طفل عجيب يعيد العصر الذهبى فاعتبر كنبوءة عن مجئ المسيح».

١ ـ يقول د. لويس عوض ان خارون (يقصد كارون) ينادى فى الارواح التى ينقلها من الجحيم إلى المطهر بزورقه. وفى هذا خلط كبير بين الجحيم والمطهر. والصحيح أنه بين المدخل والحلقة الأولى من حلقات الجحيم يجرى نهر أكيرونتى. وعند ضفته ينقل كارون الآثمين بقاربه إلى وادى الهاوية الأليم حيث الجحيم بالجانب الآخر.

٢ ـ يقول د. لويس عوض ان دانتى التقى فى سماء الزهرة بطيف كونيتزا دارومانو. أما الجوهرة اللامعة المجاورة لها فهى طيف حبيبها فولكو أو فولكيت المنسوب إلى مرسيليا التى كانت تعشقه أثناء الحياة. وهذا القول لا أساس له من الصحة. فقد كانت كونيتزا تعشق شاعر التروبادور سورديللو كماهو واضح من تحليل الشخصيات الهامة فى «الكوميديا الالهية». أما فولكو أو فولكيت الذى ذكره د. لويس عوض فلم تكن هناك علاقة حب بينه وبين كونيتزا على الاطلاق. والحقيقة أن فولكيتو دامارسيليا من شعراء التروبادور المشهورين. كان أبنا لأحد تجار جنوة الاثرياء، وقد ترك له ثروة كبيرة. وكان فولكيتو مولعا بحياة الملذات، وتردد على بلاط كل من ريتشارد قلب الاسد، والفونسو الثامن القشتالى ورايموند الخامس كونت تولوز، وبارال فيكونت مارسيليا. وأحب فولكيتو ثلاث نساء: أديليه زوجة بارال، ولاورا أخت بارال، واودوكسيا زوجة وليم الثامن دى مونبلييه. ثم زهد الدنيا ودخل ديرا بندكيا وغادره عام ١٢٠١ ليصبح رئيسا لدير تورونيه ثم عام ١٢٠٥ أسقفا لتولوز. واذا علمنا أن كونيتزا سرعان ما توفيت بعد عام١٢٧٩ متجاوزه الثمانية والسبعين، فإنها بذلك لم تكن قد ولدت بعد فى عام ١٢٠١ الأمر الذى يبين استحالة ما ذكره الدكتور لويس عوض عن وجود علاقة عشق بين فولكيتو وكونيتزا فضلا عن أنهما لم يتقابلا أصلا. وقد وضع دانتى شاعر التروبادور فولكيتو فى الفردوس لتوبته، ولأنه وهب نفسه للكنيسة وأصبح يمثل الصلة بين الانسان والحب الالهى.

٣ ـ يقول د. لويس عوض ان فكرة دانتى الاساسية عن النعيم، كفكرته عن الجحيم ليست مأخوذة عن التراث اليونانى الرومانى الذى تثقف به ولا عن التراث المسيحى الذى نشأ فيه. ولكن مأخوذة عن التراث الإسلامى الذى درسه وتمثله وانتفع بأهم رموزه. فكوزمولوجيا دانتى تتبع كوزمولوجيا قصة المعراج. وهذا الكلام متناقض فكيف تثقف بالتراث اليونانى الرومانى ونشأ فى التراث المسيحى ثم أخذ فكرته الاساسية من التراث الإسلامى.

٤ ـ يقول الدكتور عوض ان السموات فى التراث الإسلامى عددها سبع ودانتى جعلها تسعا حيث أن السماء الثامنة هى السماء الدرية أو سماء الكريستال، والتاسعة هى سماء العنبر. ولكننى أقول للكتور لويس عوض أن فردوس دانتى يوجد فى السماء حيث تدور تسع كرات فى مدارات تزداد اتساعا وسرعة حول الارض الثابتة طبقا لنظام بطليموس. وذكر د. لويس أن السماء الثامنة هى السماء الدرية أو سماء الكريستال والصحيح أنها سماء النجوم الثابتة. ثم جانبه الصواب عندما ذكر أن السماء التاسعة هى سماء العنبر، وأن دانتى كان يرى نور الله معكوسا فى عينى بياتريس وصعد إلى سماء الامبريوم أو سماء العنبر. والصحيح أن الامبيريو (الامبريوم) ليس هو السماء التاسعة التى يسميها د. لويس عوض سماء العنبر، ولكنه السماء العاشرة، فالامبيريو أو سماء السموات يوجد أعلى الكرات السماوية التسع حيث يتألق النور الالهى، كما هو واضح فى أسلوب البناء المعمارى للعوالم غير المرئية.

٥ ـ يقول د. عوض ان دانتى رأى فى الجحيم مالك خازن النار ولكنه أسماه مينوس بدلا من مالك. فاننى أسأل الدكتور لويس الذى اعترف بأن دانتى تثقف بالتراث اليونانى الرومانى، لماذا لا يكون مينوس قد أخذه دانتى من الميثولوجيا الكلاسيكية فهو الملك الأسطورى لجزيرة كريت الذى أصبح بعد وفاته قاضيا للعالم السفلى. وجاء ذكر مينوس فى الكتاب السادس من الانيادة لفرجيلوس، والذى اعترف دانتى فى الأنشودة الأولى من الجحيم بقراءته لها. وكذلك التقاء زائر العالم الآخر بأشخاص محددين لا يوحى بأن دانتى قد أطلع على صورة ما من «رسالة الغفران». فالصورة الموجودة فى التراث الإغريقى كانت أقرب له والانيادة فيها الكفاية.

ويختم الدكتور غبريال وهبة هذه الملاحظات بقول الدكتور عيسى الناعورى، ليس يقينا أن دانتى تأثر بمصادر عربية وإسلامية أخري، لأن هذا لم يقم عليه دليل ثابت حتى الآن، ولكن قد يكون لرؤيا القديس يوحنا شئ من الأثر فى خياله وتفكيره. كما أن من المؤكد أن دانتى كان ضمن نطاق عقيدته الكاثوليكية الراسخة فى تصويره للجحيم والمطهر والفردوس، وفى ما تخيله عن اللمبو. وليس فى اعتقاد غير المسيحيين شئ اسمه اللمبو، كما أن صورة «المطهر» لدانتى هى صورة كاثوليكية صحيحة ولا عبرة بالأشخاص الذين حشرهم الشاعر فى مختلف الاماكن التى تطرق اليها فى كوميديته، فقد كان للبيئة الفلورنسية أثرها الكبير فى عاطفته - حبا وبغضا - نحو من زج بهم فى جحيمه، ومن رفعهم إلى سمائه. وأما الأثر الباقى من عاطفته هذه فهو كله لعقيدته الدينية الكاثوليكية. ولا غرابة فى ذلك فقد كان دانتى كاثوليكيا عميقا فى كاثوليكيته، وقد تلقى دروسه فى دير الفرنسيسكان، وتعمق فى الدراسات اللاهوتية، ومع أنه زج ببعض البابوات وغيرهم من رؤساء الدين الكاثوليكى فى أعماق جحيمه، فإن ذلك كان لما يعتقده من أنهم خانوا رسالتهم الدينية، وأساءوا إلى الدين الذى يبشرون به، وبعضهم أساء إلى أهل بلده، وأساء إليه هو نفسه، واشتغل بالدنيا عن الآخرة وبالمال عن رسالة الروح.

وتقول مارى براد فورد هويتينج ان برونيتو قد لعب دورا كبيرا فى نمو دانتى العقلى. وكان «الكنز الصغير» أحد أعمال برونيتو الشائعة الممتعة، وتتضمن ايحاء باهتا بالكوميديا الالهيه فهو على شكل تخيل أو رؤيا يصور فيها نفسه فى البداية ضائعا ومفقودا فى غابة، ولم يكن ليعرف طريقه قط إذا لم يتقدم له الشاعر أوفيد بالمساعدة.

وإذا كان دانتى قد فضل فرجيليوس على أوفيد فى الكوميديا فإن ذلك قد يكون راجعا إلى حد ما إلى أن دانتى درس فرجيليوس بكد وجهد وعناية واتقان بتأثير برونيتو لاتينى لدرجة أنه كان يستطيع أن يتلو الإنيادة بأكملها عن ظهر قلب.

وهذه الآراء تمثل بلا شك معارضة قوية لاستنتاجات د. لويس عوض التى بناها على اجتهادات المستشرق الاسبانى ميجيل أسين بالاثيوس وإذا

ألقينا نظرة إلى أسلوب البناء المعمارى للعوالم غير المرئية.. كما حدده الدكتور غبريال وهبة فى كتابه الممتع عن «دانتى والكوميديا الالهية» والذى تفرغ عدة سنوات لدراسة الكوميديا الالهية وأثرها فى الفن التشكيلى ص ٩٨. أقول أن نظرة واحدة لاسلوب المعمار سوف تؤكد على الأقل عدم دقة ما ذهب إليه الدكتور لويس من نتائج أو استنتاجات بخصوص تأثر دانتى برسالة الغفران».

أسلوب البناء المعمارى للعوالم غير المرئية

عاش دانتى قبل اكتشافات كولومبس فعرف العالم نصفه تقريبا، وكان يعتقد أن الماء يغمر النصف الجنوبى من الأرض.

وتحت القشرة الأرضية تنفتح فى نصف الكرة الشمالى وأسفل أورشليم نفسها هوة سحيقة مخروطية الشكل تمتد تحت العالم الدنيوى حتى مركز الأرض. وقد تسبب فى هذه الحفرة سقوط لوتشيفيرو الملاك المتمرد من السماء إلى الجحيم، وهو يوجد مثبتا فى قاع هذه الهاوية، والأراضى التى تحركت فى أثناء سقوط لوتشيفيرو تجمعت فى نصف الكرة الجنوبى لتكون جزيرة فوقها جبل شامخ مخروطى الشكل «المطهر» الذى يوجد على قمته الفردوس الأرضى وكان يقع فى منتصف المحيط الواسع المجهول الذى يغمر النصف الجنوبى من الأرض قبالة مدينة أورشليم المقدسة.

ويوجد الجحيم داخل الهاوية التى تمتد على شكل تسع مصاطب أو حلقات مشتركة فى المركز عارضة تشكيلة كبيرة منوعة من صور المناظر الطبيعية والانهار والبحيرات والغابات المظلمة والصحارى. ويوزع الهالكون فى هذه الحلقات حسب جسامة خطاياهم.

أما المطهر فيقع حول الجبل المخروطى الشكل الموجود فى نصف الكرة الجنوبى. وتوزع الارواح على الافاريز المنحوتة التى تحيط بجوانب المخروط. وهناك سبعة أفاريز تطابق الخطايا السبع المميتة. وباضافة مدخل المطهر والفردوس الأرضى نعود إلى رقم ٩ الذى يهيمن مع الرقم ٣ على الأسلوب المعمارى للكوميديا كلها. وتتصل المملكتان بأنبوبة تؤدى من قاع هاوية الجحيم إلى جزيرية المطهرفى نصف الكرة المقابل.

ويوجد الفردوس فى السماء حيث تدور تسع كرات فى مدارات تزداد اتساعاً وسرعة حول الأرض الثابتة طبقا لنظام بطليموس. وهى تتكون من الكرات السبع فى النظام الفلكى القديم مرتبة كالآتى: القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشترى، زحل، ثم سماء النجوم الثابتة والتاسعة هى السماء البلورية غير المنظورة أو سماء المحرك الأول. وفى النهاية أعلى هذه الكرات يوجد الامبيريو أو سماء السماوات حيث يتألق النور الآلهى.

وتنتهى أجزاء الكوميديا الثلاثة بلفظ «النجوم» رمز الأمل، وهذا من ألوان التناسق فى بناء الكوميديا. فنهاية الجحيم هى: «عندئذ خرجنا فشاهدنا ثانية النجوم، والمطهر ينتهى بقوله «وصرت طاهرا مؤهلا للصعود إلى النجوم» «وفى نهاية الفردوس يقول: «بالمحبة التى تحرك الشمس وسائر النجوم» .(ولمعرفة المزيد عن هذه الأمور يراجع كتاب « دانتى والكوميديا الالهية تأليف: غبريال وهبه).

يتضح مما تقدم حقيقتان هامتان:

١ ـ ان اجتهادات بالاثيوس قامت على الشبهات دون دليل أكيد أو شهادة موثقة تثبت اطلاع دانتى على نصوص ابن عربى الصوفية أو رسالة الغفران.

٢ ـ إن الادلة والبراهين المختلفة التى تتوافق فى المحتوى مع كثير من ملامح الكوميديا الالهية والتى تعتبر دليلا موضوعيا على التأثير غير المباشر، هى أقل عددا وأضعف بيانا من تلك الادلة التى أشار اليهاد. لويس عوض والتى تثبت تأثر «رسالة الغفران »بكوميديا «الضفادع» و«أوديسا» هوميروس. خصوصا وأن رسالة الغفران تعتبر عملا أدبيا فقيرا بالنسبة لثراء وعمق هذه الأعمال المذكورة فهى من ناحية الشكل بسيطة وما يجرى فيها من حوار ونقاش لا يزيد عن صورة مسطحة لما قرأنا عنه فى أسواق الشعر مثل سوق عكاظ أو مجالس الادب حيث يتبارى الشعراء بالمدح.. ولكن الشطط وحده هو الذى حمل الدكتور لويس عوض على أن يأخذ اجتهادات بالاثيوس ويذهب بها بعيدا جدا ذات اليمين وذات اليسار ـ وقد جاراه فى هذا الطريق الدكتور صلاح فضل الذى وضع كتابا عنوانه تأثير الثقافة

الاسلامية فى الكوميديا الالهية لدانتى «يصنف فيه أراء بالاثيوس ويشرحها ويؤكد صحتها حول تأثر الكوميديا الالهية بقصة المعراج و«رسالة الغفران». ورغم ذلك فإنه يرفض اجتهادات لويس عوض بالنسبة لأبى العلاء قائلا:

«ولقد أثيرت فى الفترة الأخيرة مشكلة المصادر اليونانية المحتملة لرسالة الغفران وتحول الحوار إلى ما يشبه الصراع بين دعاة التأصيل القومى من جانب وأنصار النزعة العالمية من جانب آخر، ويبدو أن نقطة الضعف الجوهرية فى نظرية ارتباط الغفران بالتراث اليونانى هى القول - دون استقصاء علمي كاف - بخلو المصادر الاسلامية من كثير من صور المعرى فى رسالته، والقفز منها إلى الميثولوجيا اليونانية وأدابها مباشرة اعتمادا على الظن فحسب، مع أن تحليل هذه العناصر يؤدى إلى ارجاعها لمكونات الثقافة الاسلامية بسهولة ويسر» (أشار فى الهامش إلى بعض الامثلة: الشباب فى الجنة، والتحولات المعروفة فى التراث الإسلامى بسوق الصور، النساء والحور من شجر والبجع الواردة فى كتب الرقائق الإسلامية وأشجار الصفصاف وغناء الحور العين.) ويضيف د. صلاح فضل «وتظل الخطوة التالية التى لا بد منها هى الدراسة المنهجية للعلاقة التاريخية القديمة بين الحياة العربية والثقافات المتأخمة لها، وتحليل مدى أصالة العناصر الميثولوجية التى دخلت فى نسيج التراث الشعبى للامة الإسلامية بمناهج علم الفولكلور الحديثة «ص ٨٢).

وهذه دعوة مخلصة تهيب بالباحثين أن يهتموا بهذه الميادين الخاصة بالادب المقارن وعليهم أن يتسلحوا بأسلحة العلم ومناهجه الصحيحة وأن يتسلحوا بالثقة بالنفس حتى يمكنهم الوقوف بصدق فى وجه السلفيين والمتطرفين الذين يرفضون التسليم بتاتا بوجود مثل هذا التأثر للثقافات الأخرى.. ويصرون على فكرة قداسة التراث ونقاء اللغة وقد سيتها.. ويبقى للدكتور لويس عوض وغيره فضل السبق والريادة فى فتح باب الاجتهاد فى هذا الموضوع.

٥ ـ من المقارنة الى المفارقة..!

والمفارقة التى أحدثها الاستاذ محمود شاكر هى الخروج على السياق.. سياق المقارنة بين أبى العلاء المعرى ومن سبقه من أعمال تتناول العالم الآخر فى التراث اليونانى إلى موضوع جديد تماما خاص بتعريف لويس عوض وتتبع تاريخه حيث يقول:

«وكأنهم اختاروه ليكون بديلا من ذلك المتسرع الجرئ الوقح السليط اللسان سلامة موسى» (٤٣) ثم يقول:

«فإذا عرفت هذا بلا آطالة، وعرفت لويس عوض الذى قال بنفسه فى تقديم نفسه سنة ١٩٥٤ أنه «عرف بدعوته للأدب العامى فى صدر حياته الأدبية» ورأيته منذ دخل صحيفة الاهرام يجمع حول نفسه، وتجمع له بعض المراكز الثقافية القائمة فى مصر والتابعة مباشرة لمراكز التبشير العالمى، من يصلح أن يكون معبرا عن رأى لويس عوض، ويكون متسما بالنزاهة ولا مطعن فى نزاهته من المصريين المسلمين الذين خدعوا بشكل ما، بما يسمي كسر عمود الشعر العربى، وباستعمال اللغة العامية والدعوة إلى احلالها محل الفصحى، ثم من يجتمع حوله ممن يحقر شأن العرب وتاريخهم وثقافتهم ودينهم، ويزدرى كل ذلك ازدراء ظاهرا، ويعد الثقافات الأوروبية كلها هى المصدر الذى ينبغى أن تستقى منه مادة تكويننا الحديث بلا تردد أو تمحيص اذا عرفت هذا عرفت لماذا لبس هذا المخرق طيلسان أستاذ جامعى، تاركا الأدب الانجليزى وراءه، وعامدا إلى التاريخ العربى والأدب العربى، ليقرن ابن خلدون بأورسيوس ويجعله منه أخذ، والمعرى براهب دير

---

(٤٣) أباطيل وأسمار ص ١٤٧ .

الفاروس ويجعله على يديه تعلم، وإلى القران ليجعله استمد ما فيه من صفة الجنة والنار من خطرفة اليونان (لم يقل لويس عوض هذا أبدا كما تبين من الفصول السابقة) وإلى زعماء الكفاح فى سبيل الحرية منذ غزو نابليون إلى أن جاء جمال عبد الناصر، ليجعلهم مقتدين بالمعلم يعقوب، الذى ظاهر الفرنسيين على اذلال الشعب العربى فى مصر، وادعى لويس عوض أنه معبر عن ارادتنا فى تحقيق استقلال البلاد، وسائر المخرقات التى يكتبها عن تفسير آثار الأدباء المصريين وغيرهم، كتوفيق الحكيم، ونجيب محفوظ، وصلاح عبد الصبور [٤٤].»

هذه هى الصورة التى رسمها الأستاذ محمود شاكر للدكتور لويس عوض وهى صورة شديدة السواد والقتامة لانجد فى ثناياها خيطا مشرقا أو شعاعا من ضوء وتفاصيل الصورة تحمل أخطر الاتهامات التى يمكن أن توجه إلى كاتب من كتابنا الوطنيين، لانها تمس وطنيته واخلاصه للوطن كما تمس أخلاقه وصدقه فى القول والفعل، ولو صدق أقلها كما قال لويس عوض نفسه، لا ستوجبت نبذه من صفوف الأمة العربية نبذا مطلقا [٤٥] ولاشك أن هذه الصورة وغيرها التى كان يكررها الاستاذ شاكر فى مقالاته تكشف عن حدة الغضب وعمق الكراهية التى يحملها للدكتور لويس فضلا عن بعد الشقة بين الكاتبين فكريا وأيديولوجيا.. وليس من شأننا التحقيق فى الاتهامات وإنما مهمة هذا البحث هى تحديد القضايا الفكرية والادبية ومناقشتها... وبناء على هذا يمكن التعرف على بعض القضايا الفكرية والادبية التى تناولها الدكتور لويس عوض فى كتاباته وهى:

١ ـ الدعوة إلى العامية وتحطيم عمود الشعر.

٢ ـ موقفه من تاريخ مصر الثقافى ابان الحملة الفرنسية على مصر، ومشروع استقلال مصر الذى قدمه المعلم يعقوب.

٣ ـ اجتهاداته عن ابن خلدون.

٤ ـ موقفه السياسى والقومى.

---

(٤٤) نفس المرجع ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٤٥) على هامش الغفران .

ولنبدأ الان بمسألة الدعوة للعامية. فقد أصدر د. لويس عوض ديوان شعر اسمه «بلوتولاند وقصائد أخرى، من شعر الخاصة» يقول فى مقدمته.

«حطموا عمود الشعر، لقد مات الشعر العربى، مات عام ١٩٣٣، مات بموت أحمد شوقى. مات ميتة الأبد. مات والأستاذ شاكر يصفها بأنها «صرخات مفلت من الأسوار بلاشك وفى قلبه حقد دفين أهوج... ثم يظل يضرب يمينا وشمالا بلا وعى، وبسوء خلق، بألفاظ مهتاجة غير مترابطة، كأنه محموم لم يفق من برسام الحمى حتى يفضى إلى شئ سماه تجارب لويس عوض، وسأنقل هنا التجربة الأولى بنصها، مع اختصار قليل غير مخل ان شاء الله، وإن كان الكلام كله خلل!! وهى تجربته فى مسألة اللغة العامية:

«كان لويس عوض عام ١٩٣٧ يتعلم مبادئ اللغة الايطالية (وقد وقف عند المبادئ) بين الحشائش السحرية التى تملأ الفلاة بين كامبريدج وجرانشستر، واسترعى انتباهه أن البعد بين اللغة اللاتينية المقدسة ولهجتها المنحطة الايطالية أقل من البعد بين اللغة العربية المقدسة. ولهجتها المنحطة المصرية، من حيث المورفولوجيا والفونوطيقا والنحو والصرف!! فعجب لاصرار المصريين على اللغة المقدسة!! وكان يحدث أصدقاءه بخلاصة تفكيره، فوجد منهم اعراضا رقيقا مؤدبا فعجب، فلما عاد إلى مصر عام ١٩٤٠، جاهر برأيه، فلم يصادف اعراضا، وإنما صادف غلظة، فازداد عجبه، ولكن سرعان ما أفهمه بعض أصدقائه أن المسألة حساسة، لأنها تتصل بالدين رأسا لأن استخدام اللغة المصرية للكتابة قد ينتهى بعد قرن أو قرنين بترجمة القرآن إلى اللغة المصرية، كما حدث للانجيل أن ترجم من اللغة اللاتينية إلى اللغات الأوربية الحديثة، فزال عجبه.»

ثم ينتقل بعد ذلك مباشرة إلى القول:

«وعقلية لويس عوض عقلية زمنية حقا، فهو يفهم أن هذا الانقلاب اللغوى لم يقوض أركان الدين فى أوربا، وإنما قوض أركان الكنيسة، التى خشيت أن يقرأ الشعب الساذج كلام السماء بلغة يفهمها، فتسقط عن بصره الغشاوة، ويدرك أن رجال الدين يزيفون عليه من عندهم دينا، ليسلس قياده

ويبقى راكعا أمام الاشراف، وهو يفهم أن أبسط بنت تبيع الكرافتات فى شيكوريل، تعرف عن المسيحية أكثر مما كان يعرف البابا الذى شن الحروب الصليبية، أو البابا الذى أعدم الأحرار على الخازوق، أو البابا الذى أحرق جيوردانو برونو حياً، لأنه قال: إن الأرض فى ركن مهمل من الكون، أو البابا الذى كان يبيع المؤمنين مربعات وقصورا فى الجنة. أو البابا الذى أهدر دم مارتن لوثر لأنه طالب بالغاء القسس، وإزالة كل حاجز أو وسيط بين الله والناس» (٤٦).

ويسخر الأستاذ شاكر من هذا الكلام بقوله:

«وظاهر إلى هنا أنه يريد أن يفتى فتوى استحياء، فضرب هذه الأمثلة كلها، لأن أهل الاسلام كانوا كمثل من ذكر، إلى أن جاء لويس عوض، فباخلاص وعظنا أن نسلك هذا المسلك، فنترجم القرآن إلى العامية، لننجو بديننا من غش رجال الدين منذ عهد الأئمة إلى اليوم. وبمهارة الاذكياء ذوى العقول الراجحة، يقول بعد ذلك مباشرة «وهو يفهم كذلك (أى لويس عوض) أن الاعتراف باللغة المصرية، لا يتبعه بالضرورة موت اللغة العربية، إذا احتاط الناس لذلك، فليس هناك ما يمنع من قيام الأدبين جنبا إلى جنب، اللهم إلا إذا شككنا فى جدارة اللغة العربية والأدب العربى وقدرتهما على الحياة، ولكن لويس عوض رغم كل ذلك قد سكت مؤثرا أن يتولى الدفاع عن رأيه مسلم لامجال للطعن فى نزاهته» (٤٧).

ثم يختم هذه التجربة بتصريح غريب جدا.

«وإنى لا علم أنه (لويس عوض) قد عاهد الثلوج الغزيرة المنشورة على حديقة مدسمر، فى خلوة مشهودة بين أشجار الدردار عند الشلال بكاميريدج، ألا يخط كلمة واحدة إلا باللغة المصرية (يعنى العامية) وقد بر بعهده فى العام الأول بعد عودته، فكتب شيئا بالمصرية سماه «مذكرات طالب بعثة »ولكنه استسلم بعد ذلك وخان العهد. فلتغفر له الثلوج الطاهرة التى لم تدنسها حتى أقدام البشر».

---

(٤٦) « بلوتولاند وقصائد أخرى » مقدمة

(٤٧) أباطيل وأسمار ص ١٤٦ .

ويتساءل الأستاذ محمود شاكر عن هذه «الخلوة المشهودة» وعن سر تلك الحرارة التى عاهد بها الثلوج الباردة.. ثم من شهد خلوته؟ ثم يجيب بأن المتتبع لتاريخ الحركة الداعية إلى استقلال كل بلد عربى بلغته العامية يعرف أن هذه الدعوى كانت قائمة فى انجلترا فى الجامعات التى تدرس المشرقيات، وفى مراكز التبشير، قبل أن يولد هذا الداعية الجديد.. وهو بلاشك لم يفكر، ولم ينتبه إلا بمنبه شديد فى جامعة كمبريدج أو أحد مراكز التبشير هناك، وأخذ العهد والميثاق على نفسه أن يكون داعية فى هذه الحرب لوجه السيادة الأوربية على بلاد العرب والمسلمين [٤٨].

وواضح من هذا التعقيب أن الاستاذ محمود شاكر يتهم د. لويس عوض بالعمالة لمراكز الاستعمار الغربية التى كانت تهدف إلى اضعاف قوة العرب بالمحافظة على تفككهم وتجزئة بلادهم عن طريق ضرب اللغة العربية وانعاش اللهجات المحلية.

ولا يمكن تبرئة الاستعمار ورجاله من أمثال كرومر ودنلوب وغيرهم من عدائهم للغة العربية أو للاسلام .. ولكن من الصعب تعميم هذا الحكم على كل صاحب اجتهاد أو رأى فى هذه القضية الشائكة الحساسة. لأنه كانت هناك مشكلة تعليم، نظرا لسيادة الأمية منذ أن أغلق عباس الأول (١٨٤٩ - ١٨٥٤) المدارس وقال ان الامة الجاهلة أسلس قيادة من الأمة المتعلمة، وما واكب ذلك وما أعقبه من تدهور للتعليم فى مصر. بل ان التأمل فى هذه العبارة التى قالها عباس باشا يكشف بجلاء أن التعليم هو مفتاح الوعى السياسى والاجتماعى والثقافى فالمشكلة الأساسية لم تكن الفصحى والعامية بل التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية فى وجه محاولات الاستعمار وأعوانه التى ازدادت شراسة بعد افتتاح قناة السويس. بل ان المشكلة سبقت ذلك بزمن بعيد وقد أدركها الطهطاوى ببعد نظره حين كتب كتابه «أنوار توفيق الجليل، فى أخبار مصر وتوثيق بنى اسماعيل» ١٨٦٨ ضمنه فصلا ذكر فيه فضل العربية ووجوب احيائها، ولكنه ضمنه دعوة إلى استعمال العامية فقال:

---

(٤٨) نفس المرجع ص١٤٧ .

«نعم ان اللغة المتداولة فى بلدة من البلاد، المسماه باللغة الدارجة، التى يقع بها التفاهم فى المعاملات السائرة، لامانع أن يكون لها قواعد قريبة المأخذ تضبطها، وأصول على حسب الامكان تربطها، ليتعارفها أهل الاقليم، حيث نفعها بالنسبة اليهم عميم، وتصنف فيها كتب المنافع العمومية، والمصالح البلدية».

هذا يؤكد أنه كانت هناك مشكلة تبحث عن حل، فإن جاء القس زويمر أو الالمانى (سيتا) مدير دار الكتب أو المهندس ويلكوكس من أوروبا وعاشوا فى مصر سنوات ... واجتهدوا فى هذه المشكلة كما فعل آخرون مثل أحمد لطفى السيد وسلامة موسى ولويس عوض وعبد العزيز فهمى، القاضى الكبير وأحد أبرز رجال القانون فى مصر الذى كان يدعو للكتابة بالحروف اللاتينية.. وأنا شخصياً ضد الدعوة إلى العامية واللاتينية ولكنى أقول ان نظرية المؤامرة لا تكفى لتفسير كل دعوة والتشكيك فيها وتاريخ الدعوة إلى العامية يجب أن يدرس معززا بالأدلة والأرقام عن حركة التعليم فى مصر منذ بداية هذه الدعوة حتى الآن.

لقد كانت الدعوة منذ بدايتها مصدر صراع بين الليبراليين والديمقراطيين فى جانب وبين المحافظين فى جانب آخر.. وما زال هؤلاء يربطون اللغة بالدين ربطا وثيقا وينظرون الى كل دعوة للاصلاح فى هذا الشأن بالريبة والشك ونسوا أن ظهور الأشكال الأدبية الأوربية الجديدة فى أدبنا الحديث كالقصة والمسرحية استلزم لغة واضحة ومفهومة.. وهو ما يوجب أن يكون الحوار أحيانا بالعامية تحقيقا لمسألة الصدق الفنى فى التعبير عن الشخصية. وقد تناول الناقد الكبير الراحل الدكتور مندور هذه المشكلة فى مقال له بمجلة «الكاتب» ديسمبر سنة ١٩٦١ تحت عنوان «المسرحية بين العامية والفصحى والشعر «قال: «هناك خلاف شديد بين الأدباء والنقاد حول وسيلة التعبير المسرحى فمنهم من يرى ضرورة التمسك باللغة الفصحى بينما يرى البعض الآخر أن يخاطب المسرح الشعب بلغته أى بالعامية» أما عن أسس الخلاف فمتنوعة اذ منها القومى والسياسى والاجتماعى كما أن منها الفنى الخالص.

«فأنصار الفصحى يدعمون رأيهم بالضرورة القومية والضرورة الدينية باعتبار أن اللغة الفصحى هى اللغة المشتركة بين الشعوب العربية كلها... كما أنها لغة التراث، والادب الذى يكتب بها لا يزال الادب الوحيد الذى يمكن أن ينضم إلى تراث الامة العربية كلها ويضيفون حجة أخرى دينية هى أن الفصحى هى لغة القرآن وبالتالى هى اللغة التى يقتضى الدين التمسك بها والمحافظة عليها.

ثم يقول الدكتور مندور «ونحب أولا أن نناقش هذه الحجج الخطيرة لنتبين وجه الحق فيها فنلاحظ أن الشعوب العربية لم تفقد احساسها بقوميتها ولا بعض ايمانها بالاسلام وتمسكها به أو معرفتها بلغة القرآن لأنها أنشأت لها أدبا شعبيا كتبه أدباؤها وشعراؤها المجهولون باللغة العامية عبر القرون بل وأنشأت تلك الشعوب فنونا أدبية كبيرة لم تعرفها الفصحى ففن كبير كفن الملاحم البطولية لم يكتب بالفصحى بل كتب بالعامية أو باللغة الدارجة المختلطة لسد الفراغ الذى تركه التراث الفصيح شاغرا رغم شدة حاجة الشعب إلى الملاحم البطولية واعجابه بها فخلقت الشعوب بلغتها الدارجة ملاحم «عنترة» و «الظاهر بيبرس» و «أبو زيد الهلالى سلامة» وغيرها من الملاحم الشعبية المعروفة ولما كان التراث الفصيح القديم لم يعرف فى المسرح الذى يعرض قطاعات من الحياة يتنفس فيها الشعب ويسخر من محنه وآلامه أو يجسد مآسيه. فقد رأينا أدباء الشعب المعروفين والمجهولين يكتبون للفنون الشعبية القريبة الشبه بفن المسرح مثل «الارجواز» و «خيال الظل» التى كتبه محمد بن دانيال فى عصر الظاهر بيبرس وهى مكتوبة طبعا باللغة العامية ومعنى ذلك أن الشعب قد كتب أدبه الخاص بلغة حياته وهى العامية دون أن يفقده ذلك احساسه بقوميته أو تمسكه بدينه الإسلامى أو معرفته بالقرآن. بل ان الكثير من هذا الادب كتب فى عصور تحول فيها الاحساس بالقومية العربية إلى حقيقة ملموسة واشتد فيها كذلك تمسكه بدينه والاقتتال فى سبيله مثلما حدث فى فترة الحروب الصليبية التى تضامنت فيها الشعوب العربية ضد الغزو الصليبى الأجنبى».

ثم يشير إلى إنشاء معاهد الفنون الشعبية والاهتمام بجمع التراث الشعبى، ويضيف الدكتور مندور قائلا: «أما من ناحية فهم الشعوب العربية فى أقطارها المختلفة للغة الفصحى، ورغم أنها قد لا تفهم لهجة القاهرة العامية مثلا. وجوابنا على هذه الحجة نستطيع أن نعثر عليه فى التقارير المختلفة التى قدمتها فرقنا المسرحية بعد تقديم عروضها فى الأقطار العربية المختلفة حيث أجمعت هذه التقارير على أن الشعوب العربية فى أقطارها المختلفة لم تفهم المسرحيات المكتوبة باللهجة المصرية القاهرية فحسب بل وأحبتها واستظرفتها وأقبلت عليها اقبالا أكبر من أقبالها على المسرحيات المكتوبة بالفصحى، وبخاصة اذا كانت المسرحية العامية أجود من المسرحيات الفصيحة في مستواها الموضوعي والفنى..».

هذا هو رأى شيخ النقاد المعاصرين الدكتور محمد مندور فى هذه المشكلة أو القضية مؤيدة بشهادة الواقع عن تفهم العرب فى مختلف بلادهم للهجة العامية وقد تضاعف هذا الاقبال الآن نتيجة لظهور التليفزيون وانتشار الافلام والمسلسلات المصرية.

اذن كانت هناك مشكلة تتطلب حلا.. وكان سلامة موسى من رواد الثقافة ورواد الاشتراكية والفكر الاشتراكى وكانت قضية الأمية ولازالت هى العقبة الكئود فى وجه أى تنمية ثقافية واجتماعية.. وكان سلامة موسى يهتم بقضية تعليم الشعب وتنويره باعتبارها الدعامة الأولى للتحرر والاستقلال وعن هذا الدور يتحدث الدكتور حسين مؤنس فى مقال له بجريدة «البلاغ» ٢٣ يولية سنة ١٩٤٧ قال:

«وقرأت الكتاب البديع الذى أخرجه الأستاذ سلامة موسى منذ أسابيع تحت عنوان «التثقيف الذاتى أو كيف نربى أنفسنا» ولست أعرف بين كبار كتابنا واحدا يهتدى بشبه الاحساس الغريزى إلى ما يحتاجه القارئ مثل الاستاذ سلامة موسى. فهو يعيش باحساسه فى يومه ولكن ذهنه يسبق ذلك اليوم بعشرات السنين ويتحسس حاجات أهل عصره ويوافيهم بما يريدون فى أسلوب يكاد يقرب من الاعجاز بلاغة وسهولة، وهو فى حياته الأدبية طليعة لاتزال تتقدم الصفوف وتستكشف المعالم وتبلغها للركب السائر. فهو الذى بسط فكرة

التطور وعرف الناس بها على أسلوب جعل فكرتها عند قراء العربية من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى زيادة بيان وهو الذى قرب إلى أفهامنا النظريات السيكولوجية الحديثة وعرفنا بفرويد ويونج وأدلر».

فهل يجوز حين يضم هذا الرجل صوته إلى الداعين إلى تذليل مشكلة الكتابة أو القراءة لمواجهة نسبة أمية تزيد على ٩٥٪ يتهم بالعمالة لمراكز التبشير والاستعمار بل يتهم الداعون كلهم أجانب ومصريين من الطهطاوى حتى الان فى ذكائهم أو أمانتهم أو وطنيتهم.

وقد فسر الاستاذ رجاء النقاش موقف الدكتور لويس عوض من الدعوة العامية على أساس إيمانه بالقومية المصرية. فهو يؤمن بتعدد القوميات فى المنطقة، واستقلال بعضها عن بعض. ومن الطبيعى على أساس هذه الفكرة ـ أن يكون لكل قومية لغة خاصة بها مثلما حدث فى أوربا تماما، حتى لو كانت هذه اللغات القومية من أصل واحد وهو «اللاتينية» فى أوروبا، و«العربية» فى مصر وما حولها من بلاد العرب (رجاء النقاش ـ الانعزاليون فى مصر).

وسوف أعود لا ستكملل رأيه فى الحديث عن القومية.. أما الآن فانى أقول ان هذا القول يعطى تفسيرا لموقف الاستاذ سلامة موسى أيضا فقد عرف بشدة حبه لمصر وتاريخها القديم وكما يقول محمود الشرقاوى فى كتابه (سلامة موسى المفكر والإنسان ص١٢٢).

«وتجد الطابع المصرى (عن المجلة الجديدة) بل التحيز لتاريخ مصر وثقافتها واضحا قويا فقد كان (سلامة موسى) يرى فى دراسة الفراعنة ـ إلى جانب اللذة الفكرية والثقافية ـ بعثا للنخوة الوطنية عند الشباب وهو موقف مرتبط بتيار عام ظهر فى الحياة المصرية تجسده مقولة «مصر للمصريين» ردا على دعوة مصطفى كامل الرامية إلى الارتباط بالخلافة العثمانية والتبعية لها».

كما أن اتهام الأستاذ شاكر لسلامة موسى بسلاطة اللسان يرجع كما يقول الأستاذ شاكر إلى أنه هو الذى أطلق لفظة «السلفيين» ثم الرجعيين على أصحاب الفكر المحافظ.

فاذا عدنا للشق الثانى من مقدمة لويس عوض الخاص بعمود الشعر والذى قال فيه «حطموا عمود الشعر العربى» فانى اقول اننى شعرت

بالاستفزاز والغيظ تجاهها رغم أننى لست من أنصار عمود الشعر التقليدى.. ولكن مشاعرى سنة ١٩٨٨ لا تصلح للحكم على بيان أو دعوة صدرت سنة ١٩٤٧ لأن السياق الزمنى عامل هام جدا فى تقييم الحركات الأدبية والفكرية. فالناس لايتجادلون الآن حول الواقعية الاشتراكية أو الواقعية النقدية أو الوجودية أو العبث لأن الحياة وتطور الاشكال الأدبية قد تجاوز هذه المدارس والسؤال الذى يوجه للأستاذ محمود شاكر الآن هو لماذا سكت طيلة هذه السنين (بين ٤٧، ٦٥) الثمانى عشر، ثم عاد يثيرها سنة ١٩٦٥؟ إن هناك كتابا آخرين لم يسكتوا ولابد أن نسمع شهادتهم. وشاهدنا الأول هو الدكتور حسين مؤنس أستاذ التاريخ الاسلامى والكاتب المعروف. وقد كتب فى صحيفة «البلاغ» بتاريخ ١٥ يونية سنة ١٩٤٧ تحت عنوان «ما سمعت، وما رأيت، وما قرأت» يقول فيه:

«الكتاب البديع الذى أخرجه زميلنا الأستاذ لويس عوض بعنوان «بلوتولاند» هذا الكتاب يكاد يكون أطرف ما وقع فى يدى من الكتب منذ سنوات. فهو محاولة جريئة جديرة بالاعجاب لاخراج الشعر المصرى من الموات الذى يتعثر فيه منذ قرون. وهو لا يقدم على هذه المحاولة اقدام المتردد الخائف الذى يقول نصف الكلام ويبتلع الباقى مخافة غضب الناس، بل هو يقول رأيه كله بمنتهى الصراحة والوضوح، بل يتعمد فى قوله لونا من العنف والشدة يهز الأفئدة هزاً» فهو يقول مثلا فى مطلع مقدمته «مات الشعر العربى مات عام ١٩٣٣، مات بموت أحمد شوقى... فمن كان يشك فى موته فليقرأ جبران ومدرسته وناجى ومدرسته، أما شعائر الدفن فقد قام بها أبو القاسم الشابى وايليا أبو ماضى وطه المهندس.. وصاحب هذا الديوان».

«وهذه كلمات جريئة تفيض ايمانا وحرارة وإن كان فيها جرح لعزة كثيرين ممن يقولون الشعر فى أيامنا، ولا نزاع فى أن الاستاذ لويس عوض على حق فى ارسال هذه الشكاة، فالواقع أن الشعر العربى يعانى سكرات الموت منذ مات شوقى.وليس من اليسير على أى انسان أن يفهم المعانى البعيدة الرمزية التى يرمى اليها الاستاذ لويس عوض فى كلامه فهو يقول مثلا معبرا عن حالة القلق وعدم الاطمئنان التى يشعر بها جيلنا «جيلنا معذب وجيلنا ثائر، وجيلنا

عـاش فى الأرض الخـراب التى انجلت عنهـا الحـريات ورقص حـول شجرة الصبار» وهذا كلام بعيد الدلالة يشيع الحزن فى النفوس لأنه يمس قلب الجيل الجديد فـى صميمه ويشعره بمدى الهوة التى يقف على حافتها، ويلقى فى نفسه الرعب لأنه يقول له «لقد مت أيها الجيل ووقـعت فـى الهـاوية.. يرحـمك الله! ولكن الاسـتـاذ لويس عـوض ليس باليائس، فـهو لا يلبث أن يهتف من أعـماق قلبه بحياة الجيل ويدعوه إلى التـقدم بقـدم ثابته وإلى هدم القديم والسـخرية منه، ولكن هتـافه يروع النفس أكثر مما يطمئنها، لأنه اعـلان حرب فى الواقع، اعلان حرب على عدد هائل من الأجيال يصفـها لويس عوض وصـفا قـاسيا مؤلما وإن كان حقا فى معظم فقراته.»

ويمضى الدكتور حسين مؤنس فى مناقشته المتعة للمقدمة فيقول:

«ولويس عـوض يريد أن يقـول ان الشـعـر الـعربى قـد مـات، أمـا الشعر المصرى فلم يمت، لأن هناك أناسا من أبناء هذا الجيل لايزالون يقرأون الشعر وتهفو نفوسهم إليه. ولكنهم لا يقرأون شـعر أبى تمام ولكن شـعر بـول فاليرى وليون بول فارج ولوى أراجون وت.س اليوت، وهرمـان هيسـه، وأما من لا يقرأ منهم أشـعـار هؤلاء الأوربيين ينتظر شـعرا جديدا من طراز جديد، وقـد حـاول لويس عـوض أن يضع أمام الشباب طرزا جديدة من الشعر سوف أتحدث عنها فى حديث مقبل، لأننى أخص مقدمة الكتاب بهذا الحديث.»

وهو يقول بعد ذلك «أما المصريون فقد كسروا عمود الشعر وعمود اللغة جـميعا، ومن يرتاب فى أن الشـعـر العربى قد عـاش فـى مـصر غريبـا فليفسر لنا كيف عجزت مصـر عن انجاب شاعر عربى واحد له خطره بين القرن السابع والقرن العشـرين.. بل يفسـر لنا كيف عـجزت مصر عن انجاب شاعر عربى واحد فى أكثر من ألف عام »[٤٩].

---

(٤٩) فى مقاله «الشعر فى مصر» سنة ١٩٢٧ فى كتابه «ساعات بين الكتب» يقول العقاد:

«ونظرت إلى العصور الحديثة بعد الاسلام فلم أعثر بشاعر واحد انبتته مصر يذكر بين أعاظم الشعراء وتسمع له رسالة من رسالات الحياة فكل شعرائها عرب أو مقلدون للعرب، وكل هؤلاء عالة على الأدب ونفاية ضئيلة أولى بها أن تنبذ وتهمل «كتاب رجاء النقاش» «العقاد بين اليمين واليسار» ص ٣٥١ ـ ٣٥٢ .

«وتلك قالة ما أظن أحدا من الدارسين للأدب المصرى يرضى عنها، ولكنى واثق من أن أحدًا منهم لن يستطيع الاستدراك عليها برد مقنع، فالواقع أن مصر لم تنجب من الفتح العربى إلى ميلاد سامى البارودى شاعرًا واحدًا له أهميته. وتلك ظاهرة نحب أن يدرسها الدارسون بما ينبغى لها من الصراحة والجرأة، ولا يغنى عنا شيئا أن نأتى بشاعر صغير كالبهاء زهير أو كالساعاتى ونحاول أن ننفخه ونبالغ فى تقديره ارضاء لنزعة قومية فى نفوسنا، لا يغنى هذا عنا شيئا لان الواقع إن ما يقوله الاستاذ لويس عوض صحيح فى أساسه.

ولويس عوض معجب جدا بأدبنا الشعبى: هو معجب بقصة الظاهر بيبرس قصة الهلالية وبالمواويل الريفية وبأزجال بيرم التونسى. وهذه لمحة جديرة بالتقدير من هذا الناقد الادبى الكبير، فإن لويس عوض من أعرف المصريين بالأدب العالمى وأقدرهم على فهم الشعر وتذوقه، وشهادته تلك شهادة تعتز بها المصرية وإن كانت تضايق فريقاً يعتزون بالضاد ويعتبرون النطق بها ميزة كبرى تجعل للعرب فضلا على بقية الأمم.»

إن الدكتور حسين مؤنس كان يدرك وهو يدلى بهذه الشهادة سنة ١٩٤٧ أن هناك فريقا لا يرضى عن هذه الشهادة.. ولكن هذا الفريق سكت ربما لم يجد ما يقوله انذاك.. هذا هو الفريق الذى حدده الدكتور صلاح فضل آنفا يدعاة «الأصالة القومية».. مقابل دعاة «العالمية» الذين يمثلهم د. لويس عوض.

المهم فى هذا المجال أن مسيرة الشعر العربى فى مصر هى التى حسمت الموقف.. عن طريق ابداعات الشعراء المحدثين الذين حطموا عموده التقليدى وكتبوا شعر التفعيلة أو الشعر الحديث وابدعوا ابداعا فى مجال القصيدة الغنائية والدرامية والملحمية بل كتبوا مسرحيات تضارع ابداعات الأوربيين والامريكيين من حيث البناء والنسيج.. واستوعبت رؤاهم أهم قضايا النضال القومى والوطنى والاجتماعى.. يتجلى ذلك فى أعمال صلاح عبد الصبور وعبد الرحمن الشرقاوى وباكثير وعبد المعطى حجازى ونجيب سرور ومحمد

ابراهيم أبو سنة وأمل دنقل وغيرهم. فهل كان يمكن للشعر العربى أن ينطلق هكذا فى مصر والعراق ولبنان وسوريا لو لم يتخلص من هذه القافية أو العمود التقليدى؟ لنأخذ فى هذا الشأن شهادة شاعر كبير معاصر هو الاستاذ عبد المعطى حجازى بالاهرام فى ١٩٨٨/١٢/٢١.. اذ يقول تحت عنوان (أسئلة الشعر: السؤال الخامس)

«وتصل هذه التجارب إلى درجة عالية من النضج تتمثل فى المحاولات التى كتبها لويس عوض وجمعها فى ديوان صغير سماه «بلوتولاند» وقدم له ببيان طويل استغرق عشرين صفحة من صفحات الديوان، وفيه يدعو إلى تحطيم عمود الشعر، وإلى الكتابة بالعامية، وإلى تجربة القصة الشعرية بأصولها المتحققة فى الشعر الأوربى، وإلى ابتكار أوزان جديدة فهو ـ أى لويس عوض «يدعى أنه لا الخليل بن أحمد ولا فقهاء الدنيا بمستطيعون أن يكبلوا النفس الراقصة بأوزانهم المتحجرة، وأن فى كل لغة من لغات الأرض أوزانا بقدر ما فى الوجود من موسيقى، فمن أمكنه أن يسجن دوى عجلات القطار أو قرع الطبول أو السوينج الصاخب أو خرير الجداول أو خوار أوقيانوس الرهيب أو صمت الأبدية أو عواء الخماسين فى تفاعيل لم يسمح بها انس ولا جان فقد أتى أمرا عظيما.»

ثم يضيف أحمد عبد المعطى حجازى «وفى مجموعة لويس عوض تجارب نظمها فى أواخر الثلاثينات أعدها أنضج بكثير من التجارب الأولى التى نظمها السياب ونازك بعد عشر سنوات، واعتبروا بها أول رائدين للقصيدة الجديدة، ومن هذه التجارب التى نظمها لويس عوض قصيدته «كيرياليسون» التى يقول فيها:

أبى أبى

أبى أبى

أحزان هذا الكوكب

ناء بها قلبى الصبى

يامنجى

يامنجى

قد طال فيك عجبى

لغزك لن يهزأ بى

دنياك قبض الريح، قالها نبى.

اخراك آل ذو بريق ذهبى

عبد الرماد وابن دف البدن المعذب.

لقد ظهر ديوان «بلوتولاند» عام ١٩٤٧ وفيه هذه التجارب الشعرية التى نظمت فى أواخر الثلاثينات، مسبوقة بمقدمة نظرية يفصل فيها لويس عوض أسباب التجديد وأشكاله، بينما لم يبدأ السياب ونازك تجاربهما إلا فى عام ١٩٤٧ ولم تظهر دعوتهما للشعر الحر إلا بعد ذلك بسنتين، وذلك فى المقدمة التى كتبتها نازك الملائكة لديوانها «شظايا ورماد» وهى على أهميتها أقل عمقا وجرأة من مقدمة لويس عوض التى لا يمنعنى تحفظى على بعض ما جاء فيها من الاشادة بالاثر الذى كان لها فى حركة التجديد. ولهذا أقول مطمئنا إن التجارب الأولى الناضجة فى الشعر الجديد فى الدعوة اليه ظهرت أولا فى مصر. لكن المواهب الكبيرة التى ارتبطت بالتجديد والتزمت به ظهرت أولا فى العراق.»

واكتفى بهذا من مقال الشاعر الكبير أحمد عبد المعطى حجازى.. وهى شهادة من أحد ذوى الاختصاص... الذى لا تقدح فى رده حجة.. والنتيجة أنه بشهادة شاهدين يبطل أى ادعاء ضد هذا الديوان الذى كتبه لويس عوض وعلينا أن نقرأه فى ضوء اللحظة التى صدر فيها ونقرأه دون تعصب كما دعا الدكتور حسين مؤنس.. ولكن هيهات أن يكون لنا هذا طالما ربطنا بين دراسة اللغة والدين على هذا النحو المتشدد وقد دعا طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» الى فصل الأدب عن الدين ودراسة الأدب وقضاياه بعيدا عن الدين... ولكن مازلنا بعيدين جدا عن هذا الأمر.. وسوف تتضح

خطورة المسألة عند الحديث عن كتاب لويس عوض «مقدمة فى فقه اللغة العربية» وسوف نجد أن هذا الخلط بين اللغة وعلومها وبين الدين يمثل سلاحا فى يد غلاة السلفيين والرجعيين لتهديد حرية البحث فى الآداب وفى العلوم على السواء.

والرؤية الصحيحة ترى أن تطور اللغة والشعر وكافة الأشكال الأدبية والفنية لايتحقق بدعوة يطلقها ناقد أو تجربة يقوم بها شاعر مالم تكن هذه الدعوة صادرة عن ترجمة حقيقية لاحساس واقعى بأزمة توجب التغيير وتفجره. وعندئذ يأتى التطور فى الأدب والفن استجابة لتغييرات عميقة فى البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تتبدل بفعلها اهتمامات الجماهير وأذواقها وأمزجتها فتهجر القديم البالى والممل وتسعى وراء التنوع المثير والممتع الذى يشبع أشواقها الروحية والنفسية التى تهفو دائما للتحرر والانطلاق من أسر العادة ومن عبودية التقاليد الميتة والمتخلفة.

ولعل تجربة الأستاذ شاكر فى «القوس العذراء» تؤكد ما قصدت إليه فى هذا الكلام. فقد كتب الاستاذ شاكر هذه القصيدة الكبرى ١٩٥٢ ونشرها بمجلة «الكتاب» عدد (١١) أى فى مرحلة المخاض التى ولدت فيها حركة الشعر الحديث ثم أعاد نشرها فى كتاب صدر ١٩٦٤. وهى قصيدة ممتازة من عدة نواح، تستمد جذورها من تراث الشعر العربى وتحفل ببناء الصورة والرمز فى لغة سلسلة ومشرقة وآخاذة، فلماذا لم تأخذ حقها من الذيوع بين قصائد الشعر الحديث؟ ولماذا لم تترك تأثيرا يذكر على حركة الشعر الحديث كما فعلت تجارب لويس عوض والسياب ونازك الملائكة وعبد الرحمن الشرقاوى وصلاح عبد الصبور؟

من الصعب طبعا أن نرجع أسباب هذا الوضع إلى أسباب خارجة عن القصيدة ذاتها كالقول بتجاهل النقاد أو الشعراء لها. فالأستاذ عادل الغضبان يقول فى تعقيبه المنشور مع القصيدة «انها ملحمة شعرية فريدة فى بابها «ويصفها الدكتور زكى نجيب محمود فى مقاله (المجلة ١٩٦٥)« أنها درة ساطعة بين سائر الدرر وآية فى الفن محكمة بين آيات الفن المحكمات» وكان الدكتور زكى نجيب محمود رئيس لجنة الشعر بالمجلس الأعلى للفنون

والآداب فى ذلك الحين. فما هو السبب الحقيقى اذن؟ الأصح أن نقول ان هذه القصيدة العظيمة لم تتخلص من أسر الشعر القديم وتقاليده في الوزن والقافية بالاضافة إلى طولها المفرط الذى يجعل الالمام بها أمرا صعبا. ولعل فى كلام الدكتور احسان عباس ما يوضح هذه المفارقة فهو يقول:

«إن الشعر الحديث كان تجربة فى الاستغناء عن التناسب العروضى بين الشطرين وعن تردد القافية على نحو لا يختل، وهذه القصيدة لا تقف من هذه الناحية فى صف الشعر الحديث لانها التزمت بحرًا متساوى الشطرين، وحافظت على وحدة القافية. كذلك طرحت هذه القصيدة مشكلة هامة، هذا حق، الا أن تلك المشكلة لم تكن يوم أن أخذ الشعر الحديث فى الظهور هى المشكلة الكبرى، ، وذلك لأنها على أهميتها تدخل أحيانا فى حيز ميتافزيقى، لقد عالجت القصيدة مشكلة العلاقة بين الفنان وفنه، وهى مشكلة تدل على «ترف» فنى لأن ما كان مطروحا فى ساحة الشعر يومئذ، هو مثلا، بؤس القواس لا علاقته بقوسه، والحل لتلك المشكلة لا يتم ببيع القوس وإنما بالثورة على أسباب البؤس، خذ مثلا قصيدة «المومس العمياء» للسياب تجد أن أهميتها تنبع من مشكلات اجتماعية خلقت وضعا غير طبيعى ولذلك فهى تحرك أوتارا معينة فى المجتمع لا تقدر على تحريكها «القوس العذراء».

وهذه الأسباب ذاتها هى التى لا زالت تباعد بين القصيدة التقليدية وشعرائها وبين جماهير القراء. وقد تبنت صفحة الأدب بجريدة الاهرام منذ أوائل السبعينات، وحتى الان فكرة الدعاية والترويج للشعر التقليدى بنشر قصائد شعرائه والكتابة عنهم دون طائل ورغم مبادرات عربية من أموال البترول لتشجيع هذا الشعر على شكل منح أو هدايا لمن يكتبونه فإن الأرضية الفكرية والثقافية قد أسلمت نفسها منذ وقت بعيد للشعر الجديد ولم تعد تعط هذا التقليد المهجور اهتماما يذكر.

وفى سياق هذا التطور الحادث فى الاذواق والاهتمامات الشعبية، يمكن النظر الى موقف الكاتب من اللغة، فلجوء كاتب أو شاعر لاستعمال لغة الحياة اليومية فى أعماله الابداعية ليس قرارا أيديولوجيا أو فرمانا سلطويا ينفذه هذا أو ذلك لغرض فى نفسه، دون ضرورة موضوعية يفرضها موضوع الكتابة أو مستوى المخاطبين بهذا الكلام، وليس أدل على ذلك من

أن الدكتور لويس عوض نفسه، الداعية لهذا الاتجاه، لم يستعمل اللغة العامية إلا فى كتاب «يوميات طالب بعثة» وفى بعض أشعاره . وإنما يأتى استخدام هذه اللغة اليومية استجابة لضرورة صدق التعبير بالنسبة للحوار فى القصة والمسرحية وفى الأدب الواقعى عموما، لأن لغة الواقع أو لغة الحياة اليومية لغة غنية قادرة على توصيل المعنى والاحساس بدرجة من الدقة والقوة لا تبلغها اللغة الفصحى أو لغة القواميس المحنطة.

ومسألة الازدواج اللغوى موجودة تقريبا فى كل اللغات.. فهناك لغة الحياة الواقعية وهناك لغة الدواوين الرسمية. والمسافة بين اللغتين تضيق أو تتسع حسب المستوى الاجتماعى والاقتصادى والثقافى. وهو أمر لا علاقة له بالدين أو القومية.

فتعدد اللغات والقوميات لم يمنع أوربا من الاتجاه بثبات نحو الوحدة الاقتصادية والسياسية. وفى شبه القارة الهندية عشرات الأديان واللغات.. ومع ذلك، فهى تتمتع بوحدة راسخة ضمنت لها تقدما مرموقا في مجالات العلم والتكنولوجيا والصناعات المتقدمة .. ولم يخرج على هذه الوحدة سوى المسلمون الذى قاموا بفصل دولة باكستان.. لاقامة دولة اسلامية خالصة .

واللغة العامية هى المصدر الحى الذى تتغذى عليه اللغة الفصحى وتزدهر ولو كانت هذه اللغة العامية أو المصرية كما يسميها البعض نقيضا للفصحى أو عدوا للغة القرآن لما لجأ اليها كبار العلماء والوعاظ فى شرحهم لآيات القرآن الكريم، ولا أدل على ذلك من أحاديث الشيخ الشعراوى بالاذاعة والتليفزيون. إن شعبية الشيخ متولى الشعراوى تستمد أساسها من قدرته على استعمال هذه اللغة بطريقة ذكية فى توضيح معانى الآيات الكريمة كما تستند الى استعماله للأمثال الشعبية بطريقة مرحة وساخرة أحيانا تستهوى السامعين وتجعلهم ينتشون بسماعه بل وتجعل له حضورا قويا عند الجماهير.

نحن إذن كما يقول الاستاذ بدر نشأت بالأهرام فى مصر لنا لغتان.. لغة لتفكيرنا وحياتنا ولغة أخرى لكتابة أفكارنا وتصوير حياتنا. وهو ينقل قول الدكتور عبد الحميد يونس الذى يؤكد هذا:

«إننا مصابون بما يعرفه أصحاب التربية بالازدواج اللغوى أى إننا مكلفون لاصطناع لغتين مختلفتين وإنه مهما قيل عن اتحاد الاصل فى هاتين اللغتين فإن الواضح أنهما لغتان متمايزتان لكل منهما أصول وقواعد ولكل منهما أدب وتراث»

وعلى هذا يطالب الاستاذ بدر نشأت «بدراسة تلك الحقيقة الكبرى التى هى اللغة المصرية العامة.. مفرداتها.. شكلا ووزنا وصوتا ومعنى.. قواعدها.. طرق صرفها ونحوها وصيغ جملها وأساليبها وغيرها من الوسائل الاساسية التى جعلت من هذه اللغة لغة الحياة»

(اطلالة حول الحقائق الغائبة فى تطوير اللغة القومية ـ الأهرام ـ ١٤ / ١٢ / ١٩٩٠)

بقى أن نعرف أن الاستاذ بدر نشأت كاتب قصة معروف وهو أول من نشر مجموعة كاملة بالعامية وله بحث عميق فى هذه اللغة لم يتم نشره حتى الآن.

٦ - ابن خلدون وأوروسيوس :

«عامدا إلى التاريخ العربى، ليقرن ابن خلدون بأورسيون ويجعله منه أخذ، والمعرى براهب دير الفاروس ويجعله على يديه تعلم..»
محمود شاكر ـ (أباطيل واسمار ص١٤٩)

أما أوروسيوس فكان قساً فر من أسبانيا إلى شمال أفريقيا أمام اضطهاد القوط، وفى شمال أفريقيا خالط القديس أغسطين فوجهه أو غسطين إلى كتابة تاريخ الخليقة حتى سقوط روما فى يد الاريك ملك القوط سنة ٤١٠، فدون أوروسيوس كتابه المعروف باسم «التاريخ للرد على الكفار «أو القصص ضد الوثنيين» إذا أردنا الترجمة الحرفية(٥٠).

ومما قاله لويس عوض فى هذا الصدد أن ابن خلدون أخذ نظرية الدورات التاريخية من أوروسيوس.. وكان هذا الرأى ومازال مستنكفا من بعض الرافضين لنظرية التأثير والتأثر أو التبادل الثقافى بين الحضارات.. والسؤال الآن ما هى أدلة لويس عوض على وجود التأثير؟

لقد كتب الدكتور لويس عوض أربع مقالات بعنوان «عبد الرحمن بن خلدون» نشرت عام ١٩٦١ بجريدة الجمهورية وأعيد نشرها فى كتاب «مقالات فى الادب والنقد»

ومن هذه الدراسة نعرف أن لويس عوض قد اهتم اهتماما خاصا بثقافة ابن خلدون الشخصية وارتباطاته الفكرية بأسلافة ومعاصريه من الفلاسفة والمفكرين. كما نعرف أيضا أن ابن خلدون ونسبه قد اختلف فيهما العلماء. فمن قائل انه عربى الاصل لا شبهة فى عروبته كما يرى ساطع الحصرى

(٥٠) Paul Orosius, Historiae Adversus Paganus

وآخرون، ومن قائل أن نسبه العربى التقليدى مطعون فيه وأن أصله من البربر كما يرى طه حسين ومحمد عبد الله عنان وغيرهما. وعلى كل فابن خلدون يلقب تقليديا بالحضرمى باعتبار ان أصوله الاولى من اليمن وحضرموت.

ويُظن أن اسرة ابن خلدون كانت من وجهاء الاندلس المشتغلين بالسياسة والحكم أجيالا ثم هاجرت من أشبيلية بعد أن فتحها ملوك كا ستيل واستوطنت فى تونس ابتداء من القرن ١٣، حيث اشتغلت بالوظائف الكبرى فى دولة بنى حفص. أما القائلون بان ابن خلدون من البربر فيستندون فى المقام الأول على كثرة تعريضه بالعرب فى عامة ماكتب. وأما المدافعون عن عروبته فيرون ان العرب الذين قسا عليهم ابن خلدون هم الأعراب أو سكان البادية وأن نقده لا ينصرف إلى العرب كملة أوكجنس على الاطلاق.

ويعيب لويس عوض على مترجميه أنهم يتحدثون كثيرا عن مغامراته ورحلاته وربما عن فلسفته ومنهجه لكنهم لا يذكرون شيئا عن ارتباطاته الفكرية بأسلافه ومعاصريه من الفلاسفة والمفكرين سواء فى التراث العربى أو فى التراث الأوربى. ويقول أن ساطع الحصرى يستفيض فى وصف عبقريته الخلاقة فيؤكد فيه «التدفق الفجائى» و «الحدس الباطنى» و«الاختمار اللاشعورى» اعتمادا على بعض العبارات الواردة فى آثار ابن خلدون نفسه حتى ليخيل اليك أن ابن خلدون رأى تاريخه وفكره وفلسفته ومنهجه فيما يشبه الرؤيا التى يراها بعض الشعراء وعذرهم فى هذا هو أن ابن خلدون نفسه كان يحب أن يؤكد هذه المعانى فى روع قارئه ليؤكد له أنه خالق مبتكر لا ناقل جامع. فهو آنا يقول عما كتب : «أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا افادة موبذان «وآنا يقول عن عمله «ونحن ألهمنا الله إلى ذلك الهاما» أويشرح لك مقدمته كيف «سالت فيها شأبيت الكلام والمعانى على الفكر».

ويلخص لويس عوض هذه النقطة قائلا :

«التصديق بلا تحفظ ولا احتياط يعود بنا إلى منهج البحث فى العصور الوسطى حيث يجد الباحث نفسه مهتما أشد الاهتمام

بأنساب ابن خلدون الجسدية غافلا تمام الغفلة عن أنسابه الفكرية والروحية ويجد نفسه معنيا أشد العناية ببحث قرابة ابن خلدون لكريب ابن خلدون.. الخ وغير معنى بتاتا بالبحث عن قرابته لأرسطو وأفلاطون وزينوفون وشيشرون والقديس أغسطين وأوروسيوس ومكروبيوس وعامة المثقفين قبل عصره وفى عصره فى مشارق الأرض ومغاربها مع أن الأجدى من كل ذلك فى أى بحث يدور حول هذا المفكر العظيم هو ان ندخل مكتبته لنعرف ماذا احتوت من الكتب وان نختلف معه إلى مراكز الثقافة وندواتها وصالوناتها لنرى مع من كان يتجادل فى العلم والفكر وفيم كانوا يتجادلون وماذا كانت اهتمامات المثقفين وأفكارهم فى عصره سواء فى بلاده أو فى غيرها من بلاد الله».

ويستنتج لويس عوض من دراسته ان ابن خلدون كان يقرأ بالعربية واللاتينية أيضا ويقول ان ابن خلدون لايفتأ ينوه بمراجعه ولا ينسى أن ينسب أغلب ماينقل من أراء ووقائع الى أصحابها فيرجع بنا إلى جوزيفوس وإلى أوسبيوس وإلى كليمنت الإسكندرى وإلى أوروسيوس وغيرهم من مؤرخى اليونان والرومان وفلا سفتهم ثم يلفت لويس عوض انتباهنا إلى شىء هام وهو أن من بين هؤلاء من نعرف أنه كان مترجما إلى العربية ومنهم من لا نعرف له ترجمة عربية.. كما أننا لن نجد اسماء هؤلاء المؤرخين بنطقها الأصلى وانما محرفة فى ابن خلدون وغيره على طريقه كتاب العربية فى تلك الأيام حيث كان جوزيفوس يسمى يوسف..،.. وأوروسيوس هروشيوش وكلمنت أقلمنطس.

فهو يقول:

«ان ابن خلدون اثناء اقامته فى المغرب حيث كان يخدم الملوك زار أسبانيا مرتين، واتصل ببنى الأحمر فى غرناطة فأوفدوه فى سفارة إلى بلاط بطرس الظالم ملك كاستيل فى أشبيلية. ولا أحسب ان بنى الأحمر كانوا ليوفدوا ابن خلدون سفيرا إلى بلاط كا ستيل الا اذا كان يتكلم لغة قطالونيا والا اذا كان يقرأ اللاتينية فى بلد وعصر كان يهدر دم كل من يكتب فى جادة الأمور بغير اللغه اللاتينية. ومن أغرب الغرائب أن نتصور أن ابن خلدون كان مقيما فى اشبيلية ولا يجرى

لسانه إلا باللغة العربية فى عصر تقلص فيه كل ما كان للعرب من سلطان فى أسبانيا ولم يبقى فى يدهم إلا دولة غرناطة تحت حكم بنى الأحمر».

ويستدرك الدكتور لويس عوض قائلا: «فالأرجح ولا أقول الثابت، أن ابن خلدون كان يقرأ لا تينية العصور الوسطى ويتكلم اللسان الأسبانى أقول الراجح وليس الثابت لانه كانت فى كل بلاط فئة من المترجمين : ثم يقول لويس عوض «ان ترجيح معرفة ابن خلدون باللاتينية والأسبانية أتت من أنه عاش فى محيط الاندلس، وأفريقيا حتى جاوز الاربعين وانهمك فيما بينها من وسائل الحكم والسياسة انهماكا. فروابطه اذن بحضارة أسبانيا روابط أصيلة لاروابط طارئة كروابطه بالغزو المغولى.»

ثم يقول د. لويس. ونحن نعلم من ابن خلدون نفسه أنه قرأ أوروسيوس بالعربية فى ترجمة أو اقتباس مستفيض قام بها أو به فئة من صفوة العلماء العرب فى بلاط قرطبة أيام حكم المسلمين. ومعنى هذا أن أوروسيوس وجد فى العربية قبل ١٢٣٦ أى قبل سقوطها فى يد الأسبان. كذلك نعرف أنه قرأ جوزيفوس فى ابن العميد. لكن هذا لا ينفى ان ابن خلدون كان يعرف لغة أو لغات غير العربية يقرأ فيها أو ربما يتحدث بها. والمعارف الواسعة التى نجدها فى تاريخ ابن خلدون عن تحركات القوط والفرنجة وأيامهم تدعونا إلى التأمل فى هذا الأمر لأن أهم مصادرها من العصور الوسطى ولا تدخل فى تراث اليونان والرومان.

ويحاول الدكتور لويس عوض أن يؤكد استنتاجه على النحو التالى :

«والمهم فى هذه الرواية ان ابن خلدون لم يذكر عن سفارته إلى بلاط كاستيل انه كان بحاجة إلى من يترجم بينه وبين الملك الاسبانى رغم وجود المترجمين بغير شك فى بلاط الملوك وليس هذا دليلا جزافياً لأن ابن خلدون عودنا ان يذكر كل الدقائق والتفاصيل فى أمثال هذه المناسبات ولو كانت فى غير صالحه».

انظر إليه وهو يحدثنا فى «رحلته» عن مقابلته لتيمورلنك فى مشارف دمشق فهو يروى لنا كيف وجده متكئا فى خيمته فاوما ابن خلدون إليه

«ايماءة الخضوع» فرفع رأسه ومد يده إلى فقبلتها فأشار بالجلوس فجلست حيث انتهيت، ثم استدعى من بطانته الفقيه عبد الجبار بن النعمان من فقهاء الحنفية بخوارزم، فاقعده يترجم بيننا. ويشرح لنا ابن خلدون مبلغ جزعه من تيمور لنك فيقول دون حرج «فزورت نفسى كلاما أخاطبه به، وأتلطفه بتعظيم أحواله وملكه» وهكذا أخذ ابن خلدون يحدث تيمور لنك بما سمعه من المنجمين بالمغرب عن ظهور غاز من المشرق من أهل الخيام يصرع كل الممالك ويبين لتيمورلنك أنه المقصود بهذه النبوءة.

يؤكد لويس عوض بهذه القصة ان ابن خلدون قد اعتاد فى «رحلته» وهى بمثابة سيرته المعتمدة، أن يتوخى الأمانه فى الرواية والاثبات قدر المستطاع. وهو يذكر لنا حاجته لمترجم فى حضرة تيمور لنك، ولو أنه كان بحاجة إلى مترجم فى بلاط بدرو بأشبيلية لما تردد فى ذكر ذلك».

ثم ينتقل لويس عوض من هذه الأمثلة الترجيحية إلى برهان أقوى على معرفته باللاتينية وغيرها فيقول إنه فى المقدمة يقرر أن ما يشغل باله فى فن التأليف أن يجعل قارىء العربية ينطق الكلمات الأجنبية كما ينطقها أصحابها وهو بعد أن يلقى علينا درسا فى الفونطيقا أو علم الاصوات، وكيفية خروج الاصوات من الحنجرة واللسان والحلق واللهاة والاسنان الخ.. على نحو ما نقول اليوم فى علم الاصوات نجده ينبه قارئه إلى الفوارق الصوتية بين أبجديته العربية وغيرها من الأبجديات، وإلى قصور أبجدية معينة فى التعبير عما فى اللغات الأخرى من أصوات».

هذه بغير شك أدلة قوية وكما يقول الدكتور لويس عوض «ولست أحسب رجلا يبلغ به الحرص درجة اكراه قارئه على نطق أعجمى الكلام والأسماء نطقا سليما الا عارف باللغات التى تعرض لها أو لبعضها على الأقل».

ورغم أن هذه الأدلة التى يقدمها لويس عوض ليست قاطعة فى اثبات معرفة ابن خلدون لهذه اللغات أو درجة اجادته لها إلا أن العقل السليم لا يمكنه أن يغفلها أو يتجاهلها فى دراسة تكوينه العلمى والثقافى كما أن افتراض ان رجلا بعقلية ابن خلدون كتب يؤرخ لحياة العمران بهذا المستوى الفذ، أقول ان.. افتراض جهل هذا الرجل للغات الهامة فى عصره أو بثقافاتها القديمة والمعاصرة يلصق به عاراً كبيراً، يجب أن نبرئه منه.

على أى حال فإن معرفته بأوروسيوس لم تكن تحتاج إلى هذه اللغات فقد كان «تاريخ» أوروسيوس مترجما بالعربية فى ذلك العصر.. وهذا ما يؤكده لويس عوض بقوله :

ونعرف من (طبقات الأطباء والحكماء) لابن جلجل، وهو من أهل المغرب فى القرن العاشر، أن تاريخ أوروسيوس كان أحد كتابين أهداهما رومانس امبراطور القسطنطينية لعبد الرحمن الناصر الخليفة فى الاندلس، ويذكر ابن جلجل ان رومانوس كتب خطابا لعبد الرحمن الناصر يقول فيه «أما كتاب هرشيوش، فعندك فى بلدك من اللاطينيين من يقرؤه باللسان اللاطينى وان كاشفتهم عنه، نقلوه لك من اللاطينى إلى اللسان العربى.» ولابن خلدون نفسه روايتان فى ترجمة تاريخ أوروسيوس، رواية ان الترجمة من عمل قاضى النصارى وترجمانهم فى قرطبة بالاشتراك مع قاسم بن اصبع والثانية أن مترجميه «مسلمان». «كانا يترجمان لخلفاء الاسلام فى قرطبة وهما معروفان ووضعا الكتاب.» وسواء أتمت الترجمة فى عهد الناصر أو المستنصر حسب مايرى بعض العلماء. وكلاهما فى القرن العاشر، أو تمت فى عهد آخر، فهى على كل حال قد سبقت ابن خلدون وكان فى امكانه الاطلاع عليها.

ونظرية أوروسيوس فى التاريخ تتبلور فى ثلاث أفكار : الفكرة الأولى هى نظرية القصاص الالهى والنظرية الثانية هى نظرية الحق الالهى، والفكرة الثالثة هى نظرية الجامعة المسيحية. أما نظرية القصاص الالهى، فجوهرها أن قيام الدول وانهيارها، أو ازدهارها وفسادها، مرده إلى شيء واحد وهو قرب المجتمع أو بعده عن الله. فالكتاب اذن بمثابة تفسير لسقوط الامبراطورية الرومانية أولا وما سلفها من امبراطوريات ثانيا بموجب قانون العدالة الالهية، والتاريخ البشرى اذن عند أوروسيوس هو قصة «الجريمة والعقاب» على نطاق الشعوب لاعلى نطاق الافراد، كما يقول العلامة جيلسون.

وأوروسيوس حين يكتب عن المجتمعات الوثنية يسميها «الغرباء عن مدينة الله» تلك التى بشر بها القديس أو غسطين ووعد الناس بها عندما يملأ الايمان كل القلوب.

الامبراطوريات عند أوروسيوس كانت موغلة فى البؤس بقدر ما كانت موغلة فى الوثنية، وبناء عليه فهو يحاول أن يثبت أن الرومان رغم خراب ديارهم وانهيار دولتهم فى عصره أقل بؤسا من أسلافهم. أما أن الرومان آثمون ويستحقون العقاب الالهى فهذا يدلل عليه أوروسيوس بقوله أن جنودهم خرجت لقتال شعوب آمنة غير معروفة ولا سترقاقهم، فلا فرق اذن بينهم وبين دولة الاسكندر التى خرجت لقتال شعوب آمنة وغير معروفة. وإذا كان عدوان الاسكندر هذا قد استوجب الغضب الالهى عليه فعدوان الرومان أيضا قد استوجب الغضب الالهى عليهم.

وجوهر هذه النظرية فى أوروسيوس فكرته أن كل سلطة آتية من الله، وأول سلطة هى الملوك، ومن سلطة الملوك تنبع بقية السلطات فتتغير الدول عنده آت من العناية الالهية، بسبب زيغ الملوك والمجتمعات وابتعادهم عن الايمان بقدرة الله أوعملهم بهذه القدرة.

ونظرية أوروسيوس فى انبثاق كل سلطة دنيوية من الله مبنية على فكرة القديس أو غسطين بأن الله هو مؤسس المجتمع المدنى بموجب الناموس الشامل الذى أعطاه للبشرية فيما أرسل من ديانة. فشمول هذا القانون وانبثاقه من ارادة الله يجعل سنن البشر القديمة التى يحكم بها المجتمع شريعة إلهيةُ وبهذا تختلط فى أوروسيوس كما تختلط فى القديس أو غسطين فكرة الدولة المدنية والدولة الدينية، وتلتقيان فى فكرة «مدينه الله» أو المدينة الفاضلة» وهى مجتمع لا فرق فيه بين شرائع الدين وشرائع الدنيا، مجتمع تختلط فيه الكنيسة بالدولة، أو تصبح فيه الدولة أداة من أدوات الكنيسة بتعبير أدق. وهى نظرة إلى المجتمع أدت فيما بعد إلى ظهور مبدأ حق الملوك الالهى واستقرت عليها ثيوقراطية العصور الوسطى.

هذا رأى أوروسيوس فى القصاص الإلهى، وهذا رأيه أيضا فى الحق الالهى، فلننظر الآن فى رأيه فى الجامعة المسيحية.

من رأى أوروسيوس أن أعظم مظهر من مظاهر التقدم الذى أصابته الامبراطورية الرومانية كان تحقيق وحدة العالم الرومانى فى ظل المسيحية وانشاء ما يمكن أن يسمى «بالجامعة المسيحية». وقد كان للرومان فى رأيه

امبراطورية واسعة الاطراف حقا أيام الوثنية، ولكنها لم تتم قط على فكرة الجامعة ولم تبلغ أبدا مبلغ الوحدة الا منذ ظهور المسيح وانتشار دينه فى أرجاء الامبراطورية.

هذه اذن نظريات أوروسيوس الهامة في فلسفة التاريخ، وهى نظريته فى القصاص الالهى ونظريته فى الجامعة المسيحية. وقد لونت هذه النظريات الفكر السياسى والدينى طوال العصور الوسطى.

«وإذا كانت فكرة أوروسيوس عن مصدر السلطة الإلهية قد نسفتها أفكار الرينسانس، فإن فكرته عن الجامعة المسيحية لم تنجح فى نسفها تماما فكرة الكنيسة القومية التى جاءت بها حركات الاصلاح الدينى كالبروتستانتية وما إليها، بل وجدت ما يجدد شبابها فى فلسفة بعض أقطاب الرينسانس أنفسهم من أمثال ارازموس والسير توماس مور وعامة من نجمعهم اليوم فى مدرسة واحدة طلبت اصلاح المسيحية داخل اطار الكنيسة الجامعة، الكنيسة الكاثولوكية».

فلننظر الآن ماذا أخذ ابن خلدون من هذا الفكر السياسى الاجتماعى الدينى الذى ساد فى العصور الوسطى حتى عصره وما بعد عصره. فنحن نعلم من «رحلة» ابن خلدون ضمنا أن مبدأ حق الملوك الالهى انتقل من أوربا إلى بعض أجزاء العالم الاسلامى، ومنها مصر مثلا ففى الرسالة التى أوردها ابن خلدون فى «رحلته» قائلا إن السلطان الظاهر بعث بها إلى سلطان تونس يرجوه فيها أن يأذن لأسرة ابن خلدون فى اللحاق بعائلهم فى القاهرة، نجد أن السلطان الظاهر يصف نفسه فى الديباجة بأنه «ظل الله فى أرضه، القائم بسنته وفرضه».

وواضح أن تلقيب الملك بظل الله على الأرض لا يكون الا فى مجتمع يعمل بنظرية حق الملوك الالهى.

ويأخذ ابن خلدون بنظرية الدورات التاريخية التى نجدها فى أوروسيوس ولكنه يختلف عنه فى تفسير قيام الدولة وانهيارها. ففى ابن خلدون لا نجد أثرا لنظرية القصاص الالهى هذه التى بنى عليها أوروسيوس فلسفته فى

التاريخ. بل نجد نظرية أخرى هى النظرية البيولوجية أو العضوية فى فهم نشوء الدول وارتقائها ثم انهيارها واندثارها. فعند ابن خلدون أن الدول كالافراد لها دورة حيوية كدورة الحياة الفردية سواء بسواء. لها شبابها ولها رجولتها ولها شيخوختها ثم يكون موتها واندثارها. وهو ما يسميه ابن خلدون فى «المقدمة» بالأجيال الثلاثة فى عمر الدولة.

هذا اذن محور فلسفة التاريخ فى ابن خلدون، وهو خال تماما من تلك الغيبيات الشائعة فى فلسفة أوروسيوس والعصور الوسطى من كل ما أخذته تلك العصور عن القديس أوغسطين وما لم تأخذه. وتاريخ ابن خلدون هو فى جوهره تتبع لهذه الظاهرة وتطبيق لهذه النظرية فى مختلف المدنيات التى سرد تاريخها بما فيها المدنية العربية، وهو بمثابة قصة الكون والفساد فى الحضارات الانسانية المتعاقبة.

أما كيف يتم تأسيس الدولة وكيف يتم فسادها، فقد فسره ابن خلدون بأن عامل بناء الدولة هو العصبية أو ما نسميه اليوم بالقومية، أما انحلالها فمرده إلى عاملين هما الترف والطغيان.. أو ما يسميه هو «الترف والقهر».

فكل حضارة عند ابن خلدون تحمل جرثومة انحلالها فى باطنها، بسبب كونها كائنا حيا تجرى عليه نواميس الحياة العضوية من ميلاد ثم فتوة ثم نضوج ثم هرم ثم موت، وليس لأى علة أخرى غيبية أو أخلاقية كتلك التى ذهب إليها أوروسيوس ومن بعده العصور الوسطى الاوروبية فى مجموعها. ومن أجل هذا يمكن أن نقول أن فلسفة ابن خلدون فى التاريخ كانت ثورة على الفكر الاجتماعى والسياسى فى العصور الوسطى، وأنها من نفس النسيج الذى نسج منه الفكر الاجتماعى والسياسى فى عصر النهضة الاوروبية أيام أن كان الفكر الاجتماعى والسياسى الجديد الثائر على قيم العصور الوسطى تؤرقه مشكلة كبرى هى مشكلة فصل الدين عن الدولة ورفع نير الكنيسة عن رقاب الملوك والرعية على السواء. كما نجد فى رسالة «أدى مونارخيا» أى «فى الملكية»، التى كتبها دانتى العظيم (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) وفى رسالة «حامى السلام» التى كتبها المفكر مارسيلو دى بادوا فى ١٣٢٤ وغيرهما من دعاة الفصل بين الدين والدولة ومن دعاة الارسطاطاليسية الجديدة فى فجر الرنيسانس ومن المتأثرين بفلسفة ابن رشد القائمة على

الفصل بين العقل والعقيدة، مهما اختلفت آراؤهم فى مدى هذا الفصل أو فى مسوغاته أو فى وسائله وغاياته، وعامة ما اصطلح المؤرخون على تسميته بمبادىء الفكر البورجوازى.

فبينما فكر العصور الوسطى الأوربية النابع من أوغسطين وأوروسيوس يجعل الله مؤسس الدولة والمجتمع المدنى ويرى قيام الدول وانهيارها بمقدار قربها أو بعدها عن الله، نجد أن ابن خلدون يجعل القومية مؤسسة الدولة والمجتمع المدنى ويرى قيام الدولة وفسادها دورة حيوية حتمية شبيهة بدورة الحياة نفسها.

وقد فصل ابن خلدون رأيه فى العلاقة بين الدين والدولة فى «المقدمة» فى فصلين رئيسيين أوضح فى أحدهما «أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية» وأوضح فى الأخرى «أن الدعوة الدينية من غير العصبية لا تتم». أو باختصار عند ابن خلدون أن الدين يدعم الدولة، ولكن القومية أساس فى مجد الدولة والدين جميعا. ولاشك أن ابن خلدون كان يرى وراء كل دولة عظيمة إما ديانة عظيمة أو دعوة حق يؤمن به الناس فيحرر القوى الكامنة فيهم ويطلقهم من انطوائهم، ولكنه كان يرى أيضا أن ايمان الناس بأى دين أو عقيدة أو فلسفة اجتماعية كبرى غير مجد ما لم يؤيده الكيان القومى فهو عنده بمثابة حق بغير قوة ومصيره الضياع.

«من أجل هذا كله ينبغى أن نربط بين فكر ابن خلدون والفكر الاجتماعى فى أوروبا فى عصر النهضة الاوروبية.. وهو رغم أنه قرأ أوروبسيوس بعمق شديد ونقل منه الصفحات بل والفصول وأشار اليه فى مواضع ومواضع، وقف منه وقفة مفكرى الرنيسانس الذين ناصروا الفكرة القومية على حساب الثيوقراطية أو الحكومة الدينية».

«واذا كان توافقا فى الأراء ما قاله مارسيلودى بادوا مؤلف «حامى السلام» فى ١٣٢٤ من أن الدولة كائن عضوى كجسم الانسان. له من الأعضاء والوظائف مالجسم الانسان من أعضاء ووظائف، وما قاله ابن خلدون من أن الدولة كائن عضوى يجرى عليها ما يجرى على الكائنات العضوية من قوانين الحياة. فهى تنمو فى شبابها وتنضج فى رجولتها وتهرم فى شيخوختها ثم تموت ويعقبها

ما هو أقل منها عقلا ومدنية وأكثر منها فتوة وشراسة اذا كان هذا مجرد توافق فى الأفكار فلنكتف بهذا القدر ولنقل انه مجرد توافق. ولو كان ابن خلدون مديناً لمارسيليودى بادوا بهذه الفكرة لكفاه مجداً وعظمة أنه جعل منها نظرية كبرى تتجاوز المجتمع الواحد المحدود إلى محيط المجتمعات الانسانية المتعاقبة، وجعل منها نافذة نطل منها على الامبراطوريات العظيمة وهى تدخل التاريخ ثم تخرج منه كأن ذلك يجرى بقدر محتوم».

«وفكرة الدورات التاريخية العضوية هذه لم تلبث أن أصبحت جزءا لا يتجزأ من الفكر الاجتماعى والتاريخى.. نجدها فى فلسفة هربرت سبنسر فى القرن التاسع عشر ونجدها فى فلسفة شبنجلر صاحب كتاب «انهيار الغرب» كما نجدها فى موقف العلامة توينبى من التاريخ. ومهما قيل فى شدة اختلافهم فلا شك أن الأصل فى نظريتهم واحد وهو فكرة «الكون والفساد»

هذا انن هو الجديد فى ابن خلدون، أو هذا اذن هو بعض الجديد، الدول أحياء وتعاقبها كتعاقب الأجيال فى الأحياء، الحى يحمل فى أحشائه جرثومة فنائه، كذلك الحضارة تحمل فى أحشائها جرثومة فنائها. انهيار الحضارات لا يرد إلى غيبيات الهية أو قصاص الهى جزاء على الابتعاد عن روح الدين كما قالت العصور الوسطى أخذاً عن أوغسطين وأوروسيوس ولكن يرد إلى دورة طبيعية كدورة الحيوان والنبات بفساد القومية وانتشار المدنية.. الجامعة الدينية أو الوحدة المذهبية وحدها غير كافية لا قامة الدولة كما كانت العصور الوسطى تتصور، مالم تؤيدها الجامعة القومية.

* * *

هذا عرض دقيق وشامل لما تضمنته مقالات الدكتور لويس عوض الاربع عن ابن خلدون وكما هو واضح، انه ليس فيما قاله لويس عوض مايشين ابن خلدون أو ما يقلل من أصالته. ومع ذلك فقد هب من يعارض ويشتد فى الانكار.

لم يكد يظهر مقال لويس عوض بجريدة الجمهورية (١٥ سبتمبر ١٩٦١) الذى يدعو لدراسة مصادر ابن خلدون الأوربية حتى رد عليه الاستاذ رشدى صالح فى اليوم التالى (١٦ سبتمبر) يعترض عليه ثم عاد ورتب أفكاره ونشرها فى مقال آخر بمجلة «الكاتب» (اكتوبر ١٩٦١) يقول فيه :

«ان الطريقة التى اتبعها الدكتور لويس، طريقة خاطئة مائة فى المائة، فضلا عن أنها لا تقوم على أى أساس أو منطق علمى ـ ثم يتساءل. لماذا نفترض أن مفكرنا العربى العظيم عبد الرحمن بن خلدون قد استقى أفكاره من حضارة أوروبا وبلغة أوروبية؟ ويجيب بأن التبرير الوحيد لهذا الافتراض، هو أن نعثر على أفكار كبيرة لدى ابن خلدون تعجز عن انشائها، أو تجهل أمثالها، الحضارة العربية. وعند ذاك يجوز أن نجرى وراء المصادر الاجنبية الاخرى لنعرف أى المصادر كان منبع افكار ابن خلدون».

ثم يضيف رشدى صالح قوله «واعتقادى اننا لسنا فى حاجة إلى تأويل أفكار ابن خلدون على أساس الحضارة الاوربية. ذلك أن هذا المفكر العربى العظيم، تربى كغيره من مثقفى العرب على مصادر اسلامية وعربية معروفة ومذكورة فى كتبه».

وبعد ذلك ينفى رشدى صالح نفيا قاطعا معرفة ابن خلدون باليونانية أو اللاتينية قائلا : ما من باحث فى العالم تجرأ على الزعم بأن ابن خلدون كان محتاجا إلى معرفة الاغريقية أو اللاتينية ليقترض بها أفكارا اغريقية أو رومانية أو أوروبية وسيطة.

لكنه يقر بأن ابن خلدون قد اطلع على أفكار أوربية وأحاط بمعلومات من التاريخ الأوروبى. وكانت عدته فى الاطلاع والاحاطة وسيلتين : الترجمات التى قام بها العرب منذ العصر العباسى ـ مثال ذلك ترجمة المنطق لأرسطو. التى يقول ابن خلدون انه قرأ ملخصات ابن رشد لها.

والوسيلة الثانية هى مؤلفات المؤرخين والجغرافيين وعلماء الطبيعة والفلك والرحالة العرب.

وأما الترجمات التى توالت من عهد العباسيين، وتواترت إلى عصر ابن خلدون، فكانت من لغات وسيطة بين العربية والاغريقية. وانت تجد كتاب (الاورجانون) لارسطو مثلا، قد وصل ابن رشد عن طريق ترجمة سريانية ثم ترجمات مختلفة عربية. وكانت هذه الترجمات، تمتاز بشروحها، وباختلافها أيضا وفى حالة ابن خلدون، نجد أنه قرأ هذه الترجمات والشروح، وعن طريقها، اتصل بالفكر الاغريقى.

ولا يشك أحد فى قيمة هذه المعلومات التى قدمها الاستاذ رشدى صالح هنا للتدليل على عدم معرفة ابن خلدون للاغريقية. ولكنها قرائن ترجيحية أيضا مثل قرائن لويس عوض وليس فيها دليل واحد يقينى. وحتى لوسلمنا بصحتها فانها قد تنفى معرفة ابن خلدون للاغريقية ولكنها تؤكد المامه بالفكر الاغريقى عن طريق الترجمات. وهل قراءة الترجمات تمنع التأثر بالافكار أو اقتراضها؟ هذا سؤال نطرحه على القارىء ليهىء ذهنه للاجابة الصحيحة وهى ليست استنتاجا شخصيا لى ولكنها خلاصة لجهود باحثين كبيرين من المعجبين بابن خلدون، أحدهما ألمانى والثانى عربى مسلم، تثبت ما أخذه عن أرسطو :

وتحت عنوان «ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربية فى القرن الرابع عشر» نشرت مجلة الدويتشه رونتشار الألمانية فى عدد يناير ١٩٢٣، رسالة للاستاذ فون فيسندنك، ترجمها الاستاذ محمد عبد الله عنان، جاء فيها :(٥١)

«لقد رسم ابن خلدون قاعدة ثابتة لرفعة الاسر واضمحلالها، لأن الدولة والملك فى نظره كما هما طبقا للتعاليم الاسلامية أصلان لا ينفصلان. وهذا سبب تفريقه الحاد بين مهام الخلافة الدينية والسلطة الدنيوية (السياسة). والظاهر أنه يرى المثل الاعلى لذلك فى الدولة الأموية».

ثم يمضى فون فيسندنك قائلا :

---

(٥١) المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين. المجلد الثامن (علم الاجتماع) ص ١٨٢ دار الكتاب اللبنانى بيروت. طبعة ثانية ١٩٧٥.

«وقد انتقص ابن خلدون من بين صفات الملك العربى الذى تعتبره الرعية محوطا ببعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد، وقال انها علامة من علامات سقوط الدولة. وهذا الرأى يشبه نظرية أرسطو فى الاستبداد. وقد كان ابن خلدون ملما بفلسفته تمام الالمام».

أما المثل الآخر فنأخذه من دراسة ممتازة بعنوان «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية»(٥٢) للدكتور على أومليل وهو كاتب تونسى حاصل على دكتوراه الدولة من السربون عن دراسة جادة وممتعة لمنهجية ابن خلدون.

حيث يشير فى أربع مواضع إلى تأثير أرسطو فى فصل «ابن خلدون والمجتمع الطبيعى» حين يقول : ولكن هذا «المجتمع الوحشى» وان كان طبيعيا فهو حسب ابن خلدون مجتمع «ناقص» بالقياس إلى ما يكون عليه المجتمع الانسانى فى وضعه العادى. وابن خلدون هنا يلجأ إلى أحد المفاهيم الارسطية الأساسية وهو مفهوم «الكمال»، ومعناه أن كل كائن يتجه إلى تحقيق وجوده الكامل، ومادام لم يحقق ما هيته هذه فهو موجود «ناقص» فيكون المجتمع البدوى مجتمعا ناقصا بالنسبة لمجتمع الحضر، ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها، كما يعبر ابن خلدون (ص ٥٠).

ثم يقول فى موضع آخر : المثال الدينى هو الذى يقلب الوضع فيحدث التجاوز من مستوى «المجتمع الطبيعى» إلى مستوى «المجتمع السياسى» : فاذا كان منهم النبى أو الولى الذى يبعثهم إلى القيام بأمر الله «(...) ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك» (وقد أبرزنا فعل «تم» لأنه يحيل إلى المفهوم الأرسطى : مفهوم «التمام» أو «الكمال» الذى أشرنا إليه، والذى لجأ إليه ابن خلدون كثيراً (ص ٥٢) أما الاشارة الثالثة فتأتى فى قوله :

«ابن خلدون الذى يجرى تفكيره هو ايضاً كما نرى على ثنائية الصلاح / الفساد يبقى مختلفا عن غيره من مفكرى الاسلام حين لا يتناول مفهومى «الصلاح» و «الفساد» بناء على معيارية دينية وحدها.

---

(٥٢) على أومليل ـ «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية» ـ دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت ط ٣ (١٩٨٥).

فابن خلدون لا يمكن أن نعده مصلحا، وحديثه عن الاصلاح ليس حديث دعوة، لسبب أساسى وهو أن اهتمامه هو أن يبين كيف تتم فعليا عملية الاصلاح فى مجتمع أدرك طور «الفساد».

و «الفساد» عنده ليس حكما دينيا على مجتمع خرج على الشريعة بل هو أولا طور طبيعى يبلغه عمران أدركه الهرم، وهو بوجه عام طور «الحضاره» حين يتطبع أهل السلطة، والمتعلقون بهم، ونخبة الجيش بعوائد الترف. وبهذا المعنى تكون «الحضارة نهاية العمران وخروجه إلى الفساد». فابن خلدون يستعمل «الفساد» بمفهوم الفلسفة والطبيعيات الارسطية، أى هو نهاية طبيعية يدركها العمران فى تطوره كأى كائن يبلغ غاية صيرورته. فهو ليس حكما دينيا على مجتمع خرج على جادة الدين. (ص ٥٤).

وإلى أرسطو أيضا يشير فى موضع رابع حين يقول :

«وكل هذا يحصل حين يكسر هذا المجتمع سلوكه الوحشى لينطلق من «الفطرة» ما معنى هذا؟. معناه عند ابن خلدون أن هذا المجتمع وهو فى مستوى الطبيعة فهو يسلك سلوك المجتمع الوحشى، ولكن لكونه ألصق المجتمعات بالطبيعة فهو كذلك أقربها إلى «الفطرة». أو بعبارة أدق هو أكثرها تهيؤاً لاستعادة «الفطرة» (أو اخراجها من «القوة إلى الفعل» بالمصطلح الارسطى الحاضر فى تفكير ابن خلدون) (ص ٥٦).

هذه الفقرات العديدة التى اقتبسناها من المستشرق الالمانى ومن الكاتب العربى تغنينا عن أى تعليق، وتثبت أنه سواء كان ابن خلدون يعرف الاغريقية أولا يعرفها كما يزعم الاستاذ رشدى صالح، فإنه كان يعرف الفكر الاغريقى ويعرف أرسطو ويعرف فلسفته معرفة صحيحة، وأنه انتفع ببعض أفكاره فى بناء نظريته الخاصة فى فلسفة التاريخ.

ننتقل الآن إلى مناقشة الشق الثانى من اعتراض الاستاذ رشدى صالح. على ماقدمه لويس عوض من أدلة لاثبات معرفة ابن خلدون للاتينية العصور الوسطى وتأثره بالثقافة الاوربية.

ومن الادلة التى ذكرها لويس عوض ان ابن خلدون استخدم طريقة معينة فى رسم الكلمات الاجنبية بحيث كتبها كما كان أصحابها ينطقونها ثم يقول:

«ولا أحسب ان من يجشم نفسه كل هذه الدقة فى نقل الألفاظ الاجنبية نقلا فونوطيقيا الا عارفا باللغات الاجنبية التى ينقل عنها الخ..»

لكن رشدى صالح يرفض هذه الحجة ويقول ان محاولة ابن خلدون رسم الكلمات، كما تقال، محاولة مسبوقة فى الثقافة العربية، ثم يشير إلى ما قاله ابن خلدون نفسه (ص ٣٠ من طبعة مصطفى محمد) «اقتبست ذلك من رسم الاشمام الخ».

ومعنى هذا ان ابن خلدون نظر إلى تقاليد العلماء العرب السابقين، حين اراد ان يحل مشكلة الاختلاف بين الكلمات المنطوقة والكلمات المكتوبة. وعن نوع الكلمات التى يحرص ابن خلدون على ضبطها يقول رشدى صالح :

«لدينا مثال، هو ١٨٨ كلمة ضبطها ابن خلدون فى كتابه «التعريف بان خلدون ورحلته غربا وشرقاً».

«هذه المائة والثمانى والثمانون كلمة هى كل ما ضبطه ابن خلدون فى كتابه ذاك وقد جمعها وفهرسها باحث متخصص فى ابن خلدون ونعنى به محمد ابن تاويت الطنجى (من ص ٤٤٠ إلى ص ٤٥٢). وماذا نجد فى هذه الكلمات؟ نجد أن هذه الكلمات جميعها اسماء اعلام - اشخاص – قبائل - أماكن الخ - وليس فيها كلمات أفعال أو جمال أو تعابير أو تراكيب لغوية».

ومعنى هذا، عند رشدى صالح ان ابن خلدون، ضبط اسماء شهيرة، واسماء عرضت فى سياق كتابه.. سمعها باذنه، ورأى من الامانة رسمها. ولا يمكن أن يستدل من هذا وحده على أنه كان يقرأ لغة اجنبية لمجرد أنه ضبط بعض الاصوات.

ولكن هذا الاستنتاج أيضا لا يكفى وحده لنفى معرفة ابن خلدون باللاتينية. خصوصا أن رشدى صالح لم يتعرض لمناقشة قول لويس عوض :

«ان ابن خلدون اثناء اقامته فى المغرب زار اسبانيا مرتين، واتصل ببنى الاحمر فى غرناطة فأوفدوه فى سفارة إلى بلاط بطرس الظالم ملك كاستيل فى أشبيلية. ولا أحسب أن بنى الاحمر كانوا ليوفدوا ابن خلدون سفيرا إلى بلاط كاستيل إلا اذا كان يتكلم لغة قطالونيا والا إذا كان يقرأ اللاتينية فى بلد وعصر كان يهدر دم كل من يكتب فى جادة الامور بغير اللاتينية.

ومن أغرب الغرائب أن تتصور أن ابن خلدون كان مقيما فى اشبيلية ولا يجرى لسانه الا باللغة العربية فى عصر تقلص فيه كل ماكان للعرب من سلطان فى اسبانيا ولم يبقى فى يدهم إلا دولة غرناطة تحت حكم بنى الاحمر».

لقد أغفل رشدى صالح هذا الدليل اغفالا تاما ربما لقوته.

أما رأى الدكتور على عبد الواحد فيبدو متضاربا ففى حين يذكر ان ابن خلدون «وقف الفصل الرابع والعشرين من الباب السادس على علم المنطق، فتكلم على موضوع العلم وفائدته ومسائله وأقسامه وتاريخه وادواره وكتاب الاورجانون لارسطو فى المنطق وأقسام هذا الكتاب». ثم يضيف فى هامش الصفحة:[٥٣] (اسم هذا الكتاب الأورجانون ومعنى هذه الكلمة باليونانى الآلة Organon Outil انه آلة تعصم الفكر من الخطأ، وقد ترجم ابن خلدون هذه الكلمة بكلمة «النص» وهى ترجمة غير صحيحة.)

ثم يذكر فى ص ٣٢٥ من كتابه كلاما مناقضا حيث يقول:

«لا نجد فى كتاب «التعريف» ولا فى مؤلفاته الأخرى ما يدل صراحة أو ضمنا على أنه كان يعرف لغة أجنبية. ولو كان يعرف لغة أخرى غير العربية ما تردد عن التنويه».

واعتقد أن قوله ان ابن خلدون ترجم كلمة الاورجانون عن اليونانية ترجمة غير صحيحة يعنى ان ابن خلدون كان يترجم بعض النصوص وهو أمر أكثر اتساقا مع المنطق والمعقول... ويرجح حجة لويس عوض واستنتاجه، أما

---

(٥٣) دكتور على عبد الواحد وافى، عبد الرحمن ابن خلدون ص ٣٠٧ . مكتبة مصر ـ ابريل ١٩٦٢ .

رفض هذه الحجة على اعتبار أن ابن خلدون ذكر ان تيمور لنك استدعى من بطانته الفقيه عبد الجبار من فقهاء الحنفية بخوارزم ليترجم بينهما بينما لم يذكر أنه كان يعرف لغة أخرى غير العربية، هو استنتاج ضعيف.

والعكس هو الصحيح. فالطبيعى أن يكون مفكرنا العبقرى على علم باللغات الأوروبية وهو أمر لا يستحق التنويه. ولذلك ذكر عدم معرفته بلغة تيمور لنك حتى لا يظن الناس أنه يعرف هذه اللغة أيضا. فتخصيص هذه الصلة بالذكر هو الاستثناء الذى يثبت القاعدة بالنسبة للغات الأوروبية وكيف نقبل ان ابن خلدون لم يكن يعرف لاتينية الثقافة الأوروبية أو أسبانية أشبيلية فى حين أنه ينتمى لأسرة من أشراف اشبيلية وعاش فى محيط الأندلس وأفريقيا حتى سن الأربعين، وانهمك فيما بينهما من مؤامرات الحكم والسياسة انهماكاً شديداً، مما جعل روابطه بحضارة اسبانيا روابط أصلية لا طارئة كروابطه بتيمور لنك. وأنه اشتغل سفيرا لبنى الأحمر فى بلاط بطرس الظالم بأشبيلية لمدة عامين ونصف.

كذلك بالنظر لما يقوله الدكتور على عبد الواحد وكانت تونس حينئذ مركز العلماء والأدباء فى بلاد المغرب ومنزل رهط من علماء الأندلس الذين رحلوا إليها بعد أن شتتهم الحوادث. فكان من هؤلاء وأولئك اساتذة ابن خلدون ومعلموه مع والده ومن بعده[٥٤] فهل كان كل هؤلاء العلماء الفارين من الأندلس جميعاً يجهلون اللاتينية والاسبانية ايضا؟ وكيف ننسبهم إلى العلم إذن... إذا كانوا يجهلون لغة العلم والثقافة فى عصرهم وان لم يكن من أجل العلم والثقافة.. فلكى يواجهوا اعدائهم من أصحاب هذه الثقافات، والحديث الشريف يقول من عرف لغة قوم أمن شرهم.

فكيف نتصور ذلك وابن خلدون يخص اثنين من اساتذته كان لهم اكبر اثر فى ثقافته الشرعية واللغوية والحكمية: احدهما محمد بن عبد المهيمن الحضرمى امام المحدثين والنحاه بالمغرب وقد أخذ عنه الحديث ومصطلح الحديث والسيرة وعلوم اللغة، والآخر أبو عبد الله محمد بن الآبلى «شيخ العلوم العقلية».

---

(٥٤) دكتور على عبد الواحد وافى، عبد الرحمن ابن خلدون ص ٢٥ .

«وقد سمى الآبلى نسبة إلى بلدة آبلة (Avila) من شمال الأندلس قرب مدريد، أنه شيخ العلوم العقلية ومفخرة المدرسة المغربية، الذى هرب إلى فاس ومراكش ليشبع نهمه للمعارف العقلية. وفى فاس أقام متواريا على عهد السلطان ابى الربيع، لكى يأخذ التعاليم غلى أستاذها اليهودى: خليفة المغيلى ، وعندما استوفى فنونها عليه، غادر فاس إلى مراكش. وظل الآبلى، وهو فى بطانة السلطان. يحضر مجالسه، ويشهد وقائعه، كما حدث فى طريف والقيروان - يقوم بتعليم العلوم العقلية: (ويبثها بين أهل المغرب حتى حذق فيها الكثير منهم من سائر امصاره) وبذلك أصبح استاذ الجيل فى هذا الفن فى كل بلاد المغرب.

وهكذا فعندما قدم الآبلى إلى تونس فى جملة السلطان ابى الحسن، لزمه ابن خلدون. وأخذ عنه العلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية «واثبت جدارته حتى شهد له الأستاذ الآبلى بالتبريز فى ذلك، فكان صاحب الفضل فى تكوينه العلمى المميز، واتجاهاته العقلانية التى جعلت منه مؤرخا فيلسوفا[٥٥]».

والنظر فى حلقات هذه التلمذة من ابن خلدون صعودا إلى الآبلى إلى خليفة المغيلى أستاذ الآبلى فى العلوم العقلية، لابد أن يثير فى الذهن سؤال:

هل كان الخواجة خليفة المغيلى اليهودى أعجميا لا يعرف لغة أخرى غير العربية؟ وإذا كان يعرف فلا بد ان لسانه كان يجرى ببعض المصطلحات الأجنبية وهو يشرح لتلميذه الآبلى علوم الفلسفة أو الحكمة التى كانت تشمل علوم الطبيعة وما وراء الطبيعة إلى جانب الرياضيات والموسيقى، مما يثير شهوة كل تلميذ نجيب لتعلم هذه اللغات ومصطلحاتها .. أم أن الآبلى كان محصنا ضد عدوى اللغات... وان ابن خلدون كان لديه مناعة قوية حفظته من هذه العدوى رغم أن كل أحداث العصر كانت تفرض على هذه النخبة تعلم هذه اللغات بل وتتيحها أيضا.

---

(٥٥) سعد زغلول عبد الحميد، ابن خلدون مؤرخا. «عالم الفكر» سبتمبر ٨٣. ص ٤٩. ٥١.

هذه قرائن أضعها واسئلة أطرحها ليس من أجل تأييد وجهة نظر لويس عوض وانما لتكون موضع بحث ونظر المهتمين من أجل مزيد من الفهم الصحيح. ولكى نبرىء مفكرينا الافذاذ بل نبرىء ثقافتنا العربية من تهم الجهل والانغلاق والتعصب..

لقد كان لويس عوض هو أول كاتب عربى يهتم بمصادر ابن خلدون اليونانية واللاتينية، وبأمر معرفته لهذه اللغات، ومن المؤسف حقا، أن هذه القضية الهامة لم تسترع انتباه الباحثين الآخرين على الرغم من أهميتها.. ان اثبات معرفة ابن خلدون للغات الاوروبية كان خليقا بان يحسم مسألة الاختلاف الذى اكتشفه هؤلاء الباحثون بين نقول ابن خلدون وبين النصوص التى يشير إليها. فقد اكتشف الدكتور عبد الرحمن بدوى أن ابن خلدون لم يكن يدقق فى نقل الأخبار التى يوردها، ولا فى اقتباس النصوص التى يعزوها إلى مؤلفيها.

وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق هذه النقول، والتعليق عليها ورد بعض النقول المجهولة المصدر إلى نصوص أو ترجمات يحتمل أن تكون مفقودة. ولو ثبت أن ابن خلدون كان يعرف اللاتينية أو غيرها لامتد مجال التحقيق إلى مصادر أجنبية أخرى لم تترجم.

على أى حال، فلم يعد هناك مجال للمنكرين الآن، بعد كل ما وفره هؤلاء الباحثون من دراسات جادة وجديدة لابن خلدون. فهيا نستعرض ما كتبوه حسب تاريخ نشره.

ولنبدأ بكتاب «الخطاب التاريخى ـ دراسة لمنهجية ابن خلدون» للدكتور على أومليل، الذى نشره بالفرنسية ١٩٧٧، ثم بالعربية. وهو يتناول مراحل «التاريخ اليونانى ـ الرومانى المسيحى «كوحدة واحدة متصلة، حيث يقول[٥٦]:

«كان لاقامة ابن خلدون بمصر فضل على تمكنه من المام واسع بهذا التاريخ أيضا وهو ما يتبين من المصادر العديدة التى اعتمد

---

(٥٦) على أومليل ـ الخطاب التاريخى، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ط ٣ / ١٩٨٥.

عليها. فالى جانب مؤرخين مسلمين ممن اعتمد عليهم لمعرفة هذا التاريخ، كالمسعودى والبيهقى وابن الأثير، نجد مؤرخين مسيحيين كابن العميد وسعيد بن البطريق، وابن الراهب وغيرهم.

ولكن الذى يثير انتباهنا هو كون صاحب العبر هنا يعتمد بالدرجة الأولى على المؤرخين المسيحيين. أما المؤرخون المسلمون فغالبا ما يرجع اليهم رجوعا ثانويا، ويحرص على أن يقرن رواياتهم بما يقوله المؤرخون المسيحيون.»

ثم يزيد الأمر وضوحا فيقول : من المسيحيين الذين يرجع إليهم ابن خلدون : سعيد بن البطريق (ت ٣٢٨ / ٩٤٠). و«تاريخ» هذا الاب الملكانى الاسكندرى، المسمى «نظم الجمان» يفيد صاحب العبر فى معرفة أخبار مصر اليونانية - الرومانية، وفى الإلمام بتاريخ بيزنطة. ونجده يعتمد على أبى شاكر بطرس، (المكنى - أيضا بابن الراهب)، المسبحى (أو ابن المسبحى)، ويوحنا فم الذهب، وأبى فانيوس.

ولكن هناك مؤرخا مسيحيا يعتمد عليه ابن خلدون أكثر من غيره من المؤرخين المسيحين وهو جرجس المكين المكنى بابن العميد (ت ١٢٧٣)، ويسميه ابن خلدون أيضا، «مؤرخ النصارى».

«يكاد يكون ابن العميد هو مرشد ابن خلدون الأول فى معرفة تاريخ «الروم» (اليونان والرومان)، ربما لان مؤلف المجموع المبارك، وهو مؤرخ متأخر يعتمد على كل المؤرخين المسيحيين الذين ألمحنا اليهم، ولذا فابن خلدون تارة يذكر ابن العميد، وتارة يتجه مباشرة إلى هذه المصادر».

ثم يختم هذه الفقرة بقوله :

«ان هؤلاء المؤرخين المسيحيين الذين يستند اليهم ابن خلدون كانوا يعيشون فى مجتمع اسلامى، وهم، وان كانوا غرباء عنه بمعتقدهم الدينى، فهم على كل حال مرتبطون بالثقافة العربية الإسلامية المحيطة. ولذا فان ما كانوا ينتجونه من تاريخ، وان تعلق بديانة مخالفة وأمم أجنبية، لم يكن بمعزل عن السياق الثقافى المهيمن. فالاسلام المستبعد

هنا على مستوى العقيدة، معاش مع ذلك واقعيا. ولذا فما كان يمكن الا ان يكون حاضرا ضمنيا فى كيفية كتابتهم للتاريخ».

* * *

وفيما يتعلق بالمصادر اللاتينية وأوروسيوس على وجه التحديد فانه يقول:

ولكن من بين المصادر التى يعتمدها ابن خلدون كتابا مختلفا تماما. ويتعلق الامر بتاريخ للعالم كتبه فى القرن الخامس الميلادى احد تلامذه القديس أغسطين، وهو باولوس اوروسيوس، الذى يسميه ابن خلدون وغيره من المؤرخين العرب : «هرشيوش» وينعته أيضا بـ «مؤرخ الروم» ان الاسم الاصلى للكتاب هو : Historiae Adversus Paganus (تاريخ الاعداء المشركين). يحدثنا ابن خلدون عن ترجمة هذا الكتاب من اللاتينية إلى العربية : فقد ترجم بقرطبة ترجمه بأمر من الخليفة الاموى الحكم المستنصر (ولى من ٣٥٠ إلى ٣٦٦) «قاضى النصارى وترجمانهم» وقاسم بن اصبع.

ولكن لدينا شهادة اخرى عن قصة نقل هذا الكتاب إلى العربية. فحسب ابن جلجل فإن هذا الكتاب قد بعث به ملك القسطنطينية إلى الخليفة الأموى بقرطبة الناصر (وليس المستنصر كما يقول ابن خلدون).

ومع ان ابن جلجل كان معاصراً للفترة التى تم فيها نقل الكتاب إلى العربية فهو لا يقول لنا شيئا عن اسم مترجمه، ويبقى ابن خلدون من بين المؤلفين المسلمين، هو الوحيد الذى يعطينا اسم مترجم الكتاب.

يبدو أن ابن جلجل هو أول مؤلف اسلامى استعمل «تاريخ اوروسيوس»، وذلك فى كتابه «طبقات الاطباء والحكماء». ان استعمال التراجم والاصول اليونانية معهود فى الثقافة العربية، ولكن أهمية «طبقات» ابن جلجل هى فى استعماله للترجمات العربية لمصادر لاتينية. ويذكر ابن جلجل «كتاب هرشيوش صاحب القصص» كمصدر أساسى لكتابه «الطبقات».

ذلك ان «هرشيوش» هو المؤرخ المسيحى الاكثر ورودا فى كتاب العبر، فنحن نجده حين يؤرخ ابن خلدون للفرس، ولليونان ولليهود وللمسيحيين. وهو يثق به كثيرا.

«ان ابن خلدون - يقول ليفى ديلافيدا - هو المؤلف العربى الوحيد الذى استعمل تاريخ أورسيوس استعمالا واسعا وذكيا، وذلك فى كتابه عن التاريخ العام» (٥٧).

ويؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن ابن خلدون قد ذكر أوروسيوس «فى سبعة وخمسين موضعا مقرونا باسمه، ونقل عنه - فيما يصرح به - نقولا تتفاوت فى الطول بين سطر واحد وبين صفحة أو يزيد (٥٨).

وفى ملحق الكتاب اورد الدكتور بدوى كل نقول ابن خلدون المقرونة باسم هروشيوس وعلق عليها، ثم بين ما يناظرها فى النص اللاتينى الأصلى لأوروسيوس، وكذلك فى الترجمة العربية المحفوظة فى مخطوط مكتبة جامعة كولومبيا (٥٩).

والغريب فى الأمر أن الدكتور عبد الرحمن بدوى يذكر فى تصدير الكتاب انه يريد ان يتناول فى هذا البحث جانبا مما أهمله الباحثون وهو المصادر اللاتينية واليونانية التى استعان بها ابن خلدون فى كتابة الجزء الأول من تاريخه وهو التالى للمقدمة مباشرة، أعنى فيما يتعلق بتاريخ اليونان والرومان. ويتجاهل أن الدكتور لويس عوض قد تناول هذا الموضوع قبل ذلك بعشرين عاما. لكن نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى لنص الترجمة العربية لكتاب «تاريخ العالم» لباولوس أوروسيوس، قد أتاحت للباحثين فرصة نادرة للاطلاع على هذا النص الفريد والتعرف على أثره الواسع عند المؤلفين العرب بدءاً بابن جلجل فى القرن العاشر الميلادى حتى ابن خلدون والمقريزى فى القرن الخامس عشر. بل ان توفير هذا النص على هذا النحو المحقق قد مكنت الدكتور سعد زغلول عبد الحميد من وضع يده على قرائن عديدة تشير إلى امتداد تأثير أوروسيوس إلى مؤرخين آخرين كابن الاثير مثلا - فى كتابه «الكامل» الذى يعد أحد مصادر ابن خلدون الأساسية فيما يتعلق بدول الأعاجم فى الشرق من الفرس والترك. فهو ينظر فيما يقوله ابن الاثير عن

---

(٥٧) راجع ص ١٤ - ١٧ فى كتاب «الخطاب التاريخى - دراسة لمنهجية ابن خلدون»

(٥٨) اوروسيوس «تاريخ العالم» تحقيق وتقيم د.. عبد الرحمن بدوى صـ ٢٥.

(٥٩) المرجع السابق من صـ ٤٦٧ - ٤٩٧.

فوائد التاريخ الدنيوية والآخروية ويقارنه بما قاله أرورسيوس فى هذا الصدد[٦٠].

فابن الاثير يشبه القراءة بالرؤية، فمن يطالع أخبار قوم كأنه يعاصرهم وهكذا يمد التاريخ فى العمر على امتداد العصور التاريخية، وعن هذا الطريق تتكثر تجارب الانسان وان كانت نظرية. بفضل المعرفة بالحوادث ـ «ويزداد عقلا». والدكتور سعد زغلول يقارن بين هذا الكلام وبين كلام أوروسيوس الذى يفرق بين المشاهدة والسماع فيقول :

«ان الامور السالفة كلما كانت أصعب عمن شاهدها كانت أطرف عند من سمعها.. (كما يقول) ان القليل من المشاهدة أرسخ من الكثير من الخبر. وان مقاساة الاسير من الشدة أشق على النفس من تذكر الكثير مما فرط منها... فليعلم اذ رأى ذلك أن الذى أطنب فيه من الشكاية بزمانه ليس لا فراط شدة الزمان لكنه لضعف صبره ولؤم طباعه». والشبه واضح بين الاثنين بدرجة يبدو معها قول ابن الاثير وكأنه صياغة أخرى لنفس المعنى تقريبا.

وعند ابن الاثير أن فوائد التاريخ الأخروية تتأتى بمشاهدة تقلب الدنيا بأهلها وتتابع نكباتها الذى لا يسلم من نكدها غنى ولا فقير مما يؤدى إلى الزهد فيها والاعراض عنها، عن طريق التزود للآخرة بمحاسن الأخلاق. وهذا ما يسميه الدكتور سعد زغلول بنظرية مواجهة المتاعب الدنيوية بالرجوع إلى الله وهى تذكره بمقالات أوروسيوس اذ يقول : «ثم نظرت فى الماضية فوجدتها أقطع فى البلاء وأشد فى شقاء أهلها بقدر ماكانوا يومئذ أبعد من الشريعة الصادقة.. وأقول ان كل بلاء ومحنه فانها تكون لسببين : أما لتزكية الأخيار واما لعقوبة الأشرار.[٦١] وفى هذا نجد فلسفة أورسيوس عن القصاص الالهى والدورة التاريخية التى قال الدكتور لويس ان ابن خلدون قد أخذها من أوروسيوس وخلصها من غيبيات العصور الوسطى. ففى ابن خلدون لا نجد أثراً لنظرية القصاص الالهى هذه التى بنى عليها

(٦٠) سعد زغلول عبد الحميد، ابن خلدون مؤرخا (ص ٢٧) عالم الفكر ـ سبتمبر ١٩٨٣.

(٦١) أوروسيوس، تاريخ العالم، (ص ٥٥) نشرة عبد الرحمن بدوى.

أوروسيوس فلسفته فى التاريخ. بل نجد نظرية أخرى هى النظرية البيولوجيه أو العضوية فى فهم نشوء الدول وارتقائها ثم انهيارها واندثارها.

وفكرة تشبيه الدولة بالكائن الحى قال بها مارسليودى بادوا مؤلف «حامى السلام» فى ١٣٢٤، لكن لا يوجد دليل يقينى على ان ابن خلدون قد أخذها منه، وربما جاء التأثير بطريق غير مباشر، خصوصا وأنه قد أصبح مؤكداً الآن ان ابن خلدون كان يعرف أوروسيوس ويعرف الثقافة اللاتينية معرفة جيدة، فهو يقول : «كذلك بلغنا لهذا العهد ان هذه العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة من أرض رومة وما اليها من العدوة الشمالية نافقة الاسواق، وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها حافلة متوفرة، والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار» (ص ٤٠٢ س ١ س ٤).

ويعلق الدكتور عبد الرحمن بدوى على هذه الفقرة قائلا :

«والاشارة هنا مهمة اذ تدل على أن ابن خلدون والوسط الذى كان يعيش فيه سواء فى تونس أو فى مصر، كان يعلم انه كانت توجد فى أوربا فى القرن الرابع عشر الميلادى نهضة كبيرة فى العلوم الفلسفية، وانها كانت تدرس فى معاهد كثيرة فى روما وايطاليا وسائر انحاء أوروبا و «العدوة الشمالية» كما يسميها[٦٢].

من هذا يتبين ان التواصل كان قائما بين الثقافتين العربية والأوربية فى اتجاهين متعاكسين ولا عبرة بما قاله رشدى صالح عن القطيعة بين الاثنين. ولا يعيب ابن خلدون ان يكون قد عرف هذه الفكرة هنا أو هناك، فالمهم أنه بنى نظرية فكرية صحيحة. كان ابن خلدون عبقرية انسانية نادرة، تحركه روح علمية واثقة تبحث عن القوانين التى تحكم المجتمعات، كما يبحث عالم الطبيعة عن نواميس الكون والحياة، ومن أجل هذا عكف على معرفة تراث الانسانية فى المشرق والمغرب، ومنذ أول الخليقة حتى وفاته. لم يصده عن

---

(٦٢) د. عبد الرحمن بدوى، تاريخ العالم، (ص ٤٥ ـ ٤٦). المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ـ ١٩٨٢.

ذلك اختلاف الدين أو اللون أو الجنس، لأن سبيله كان سبيل المعرفة الصحيحة، فلم يفرق بين مصدر ومصدر على أساس الدين أو الجنس، كما يفعل بعضنا الآن، وانما على اساس الحقيقة والصدق، فهو يعرض لتاريخ اليهود معتمدا على مصدر يهودى، وحسب قوله « والقوم أعلم بأخبارهم» ويظل التوراه موضع ثقة ابن خلدون، فهو مصدره الموثوق الذى يرجع إليه كثيرا ليس كمصدر تاريخى فحسب، بل كمعدل للتاريخ «وليس التوراة فحسب وانما» الكتاب المقدس» كله بل وأهل الكتاب أيضا، وهذا ما يوضحه الدكتور على أومليل :

«اذا كان للتاريخ كما يرويه «الكتاب المقدس» تأثير على الاستغرافية (٦٣) الاسلامية فلان هذا التاريخ يعتبر أهم مرجع للقرآن حين يذكر الأزمان القديمة، ان تأكيد الاسلام على قرباه باليهودية والمسيحية، قد أعطى للوعى الاسلامى بعدا تاريخيا دعاه إلى أن يقطع صلته بالجاهلية ليرتبط بتاريخ مقدس يبدأ بخلق الله للعالم (الخليقة) ويتعاقب فيه أنبياء الله ورسله. وفى البدء، كان المسلمون، لكى يعرفوا هذا التاريخ القديم الذى يحيل إليه القرآن، يتوجهون إلى «أهل الكتاب» الذين اعتنقوا الاسلام فتكونت» الاسرائيليات» هذا الادب «التاريخى» الذى كان له أثره الهام على علمى التفسير والتاريخ الاسلاميين وابن خلدون نفسه يرجع إلى الاسرائيليات ليس فيما يتعلق بالتاريخ اليهودى فحسب، بل أيضا بالنسبة لتواريخ قديمة أخرى.

بل ان ابن خلدون يتجه إلى الأصل فيرجع مباشرة إلى التوراة، فكثيرا ما نصادف عنده «هكذا ورد فى التوراة» و «قرأت فى التوراة» مما يدل على ان ابن خلدون كان يعتمد على ترجمة عربية للعهد القديم، عن السريانية غالبا»(٦٤).

---

(٦٣) الاستغرافية الاسلامية هى علم تدوين التاريخ الاسلامى. Historiographyy

(٦٤) د ــ على أومليل، الخطاب التاريخى ١١١ - ١١٢.

وباختصار أقول : لقد اجتمعت عند ابن خلدون كل الكتب المقدسة وكل مصادر التاريخ والفلسفة والعلوم، فنجد التوراة والانجيل والقرآن والحديث، وكتب افلاطون وأرسطو وابن رشد والفارابى وابن سينا، ثم القديس أغسطين واروسيوس وغيرهم من كتاب اللاتين إلى جانب الطبرى والمسعودى وابن الاثير وابن المقفع الذى ترجم «كتاب الملوك» عن الفارسية واعتمد عليه ابن خلدون فى تاريخ الفرس. فإذا اضفنا إلى كل هؤلاء، سعيد ابن البطريق، وابى شاكر بطرس ويوحنا فم الذهب ثم ابن العميد من مؤرخى النصارى الذين يعتمد عليهم صاحب العبر بالدرجة الأولى كما يقول على أومليل، نجد أنفسنا أمام بانوراما للتراث الانسانى كله، ونسأل انفسنا هل كان يمكن لهذا الامران يكون عكس ذلك؟

هل كان يمكن لابن خلدون مثلا، وهو يتطلع إلى بناء نظرية عامة فى فلسفة التاريخ الانسانى، أن يغلق عقله فلا يقرأ إلا كتابات العرب والمسلمين ولا يدرس إلا فكرهم؟ قطعا لا. ان علاقة ابن خلدون بعباقرة الفكر الانسانى من جميع الملل والنحل والأجناس لم تنقص من قدره ولم تخدش أصالته، بل زادت نظرته عمقاً وشمولاً..

كان الشاعر العظيم ت. س اليوت ينصح الشعراء الموهوبين بدراسة التراث الانسانى عند جميع الامم، من عصر هو ميروس حتى العصر الحاضر. وبالسعى لاستيعاب التقاليد الأدبية. وكانت حجته فى دراسة التاريخ والفلسفة والفن هى قوله بأن هذه الدراسة تمكن الشاعر من اكتساب «الحاسة التاريخية» وهى حاسة الزمنى واللازمنى فى آن واحد.

وفى رأى أن هذه «الحاسة التاريخية» وان كانت لازمة للشاعر والفنان، فهى أشد لزوما للمفكر والفيلسوف والمؤرخ من طبقة ابن خلدون. ولحسن الحظ أن ابن خلدون قد سبق الجميع فى تحقيق نظرية اليوت قبل أن يولد اليوت بخمسة قرون. وكان مدفوعا إلى استيعاب التراث الانسانى كله بموهبة فطرية نادرة لم تمنح لأحد بعده من العرب والمسلمين على السواء.

لقد قرأ شاعرنا الرائد صلاح عبد الصبور إليوت واستوعب مقولاته جيداً، فكتب يقول ان كل فنان لا يحس بانتمائه إلى التراث العالمى فنان

ضال. وكل فنان لا يعرف أباءه الفنيين إلى تاسع جد لا يستطيع أن يكون جزءا من التراث العالمى. وهو فى الوقت ذاته، لا يستطيع أن يحقق دوره كانسان مسئول فى هذا الكون (٦٥).

هذا هو معنى الاصالة الحقيقية فى الفن والفكر وسائر ضروب العلم والمعرفة. لقد أصبح البحث عن الجدود والمصادر لا يعنى شيئا سوى البحث عن الاصالة والانتماء العالمى. ولابد أن هذه الغاية كانت وراء بحوث الاساتذة عبد الرحمن بدوى وعلى أومليل وسعد زغلول عبد الحميد، الذين اعتمدت عليهم فى مناقشة هذه المعركة بين لويس عوض وخصومه. ولحسن الحظ أن الثلاثة عرب مسلمون لايشك أحد فى حرصهم على العروبة والاسلام.

فالبحث عن الجذور المشتركة وعناصر التأثر والتأثير أصبح أول الأوليات فى كل دراسة مقارنة. وقد استقر الأمر الآن بالنسبة لهذا النوع من الدراسات الحديثة، ولم يعد غريبا الآن أن يدعو باحث كالدكتور سعد عبد الحميد مثلا، للكشف عن مصادر المسعودى اليونانية واللاتينية. ويقول : «ان المسعودى من أوائل المؤرخين المسلمين الذين اخذوا الكثير من النقول عن قدامى الكتاب من أصحاب تاريخ ما قبل الاسلام وهذا ما يتضح فى الأقسام من تاريخه التى يعالج فيها أخبار الهند والفرس واليونان والرومان. ومما يؤسف له أن المسعودى لا يذكر اسماء مصادره»(٦٦).

لم يعد هذا غريبا وقد لا يستغربه أحد الآن كما حدث حين دعى لويس عوض للكشف عن مصادر ابن خلدون أو المعرى، فهبت عليه العواصف تتهمه بالكيد للعروبة والاسلام. ولكى نعرف مدى التجنى فى هذه الاتهامات يكفينا أن نقرأ هذه الفقرة التى استهل بها دراسته عن ابن خلدون : «ولنقل اننا بصدد مفكر عظيم وفيلسوف خطير وعالم فى علوم العمران قل أمثاله منذ عرف الانسان العلم وعرف العمران، ولسنا بحاجة إلى ان نستشهد برأى هذا المستشرق أو ذاك فى تبيان عظمته وفضله لأن أثاره تنطق وحدها بعظمته وفضله».

---

(٦٥) صلاح عبد الصبور، حياتى فى الشعر ص ٧٩.

(٦٦) د. سعد زغلول عبد الحميد، ابن خلدون مؤرخا ص ٢٧. (عالم المعرفة).

وحين أشار إلى مصادر ابن خلدون قال : «وهو رغم أنه قرأ أوروسيوس بعمق شديد ونقل منه الصفحات بل والفصول وأشار إليه فى مواضع ومواضع، وقف منه وقفة مفكرى الرينسانس الذين ناصروا الفكرة القومية على حساب الثيوقراطية أو الحكومة الدينية.

ثم يقول : واذا كان توافقا فى الاراء ماقاله مارسيلودى بادوا مؤلف «حامى السلام» فى ١٣٢٤ من أن الدولة كائن عضوى كجسم الانسان.. وما قاله ابن خلدون من أن الدولة كائن عضوى يجرى عليها ما يجرى على الكائنات العضوية من قوانين الحياة. فهى تنمو فى شبابها وتنضج فى رجولتها وتهرم فى شيخوختها ثم تموت ويعقبها ما هو أقل منها عقلا ومدنية وأكثر منها فتوة وشراسة، إذا كان هذا مجرد توافق فى الافكار فلنكتف بهذا القدر ولنقل انه مجرد توافق فى الأفكار. ولو كان ابن خلدون مدينا لمارسيلو دى بادوا بهذه الفكرة لكفاه مجداً وعظمة أنه جعل منها نظرية كبرى تتجاوز المجتمع الواحد المحدود إلى محيط المجتمعات الانسانية المتعاقبة، وجعل منها نافذة نطل منها على الامبراطوريات العظيمة وهى تدخل التاريخ ثم تخرج منها كأن ذلك يجرى بقدر محتوم».

أو ما يقوله عن علاقته بعصر النهضة الأوربية :

«من أجل هذا نقول ان ابن خلدون رسول من رسل القومية ظهر فى عصر تكون الفكرة القومية فى مغرب الأرض ومشرقها وهو عصر النهضة، ومن أجل هذا نقول ان ابن خلدون مفكرا، آمن بالانسان وحضارته وعلومه وآدابه وأمجاده ظهر فى عصر الهيومانيزم أو المذهب الانسانى، من أجل هذا نقول ان ابن خلدون كان ابنا شرعيا لحركة الرينسانس حين أعلن أن الدولة القومية بمعناها الزمنى الحديث خطوة متقدمة على الخلافة والبابوية والحكومة الدينية عامة.. وقد كانت فلسفته خليقه بأن تجدد العالم العربى وتبعث فيه نهضته الاولى فيما شى النهضة الاوروبية خطوة بخطوة لولا أن الترك العثمانيين عادوا به القهقرى بما أقاموه من حكومة ثيوقراطية تحكمه بالخلافة من استانبول».

«من أجل هذا نقول ان ابن خلدون مؤسس من مؤسسى الفكر البرجوازى.. بل البرجوازى الليبرالى على وجه التحديد، فهو يتعرض لمبدأ رأسمالية الدولة وينقضه فى قوة ووضوح فينهى ـ السلطان ـ عن الاشتغال باستثمار الأموال لزيادة إرادات الدولة، لأن «التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية».

وبهذا يكون مقام ابن خلدون فى تراث الفكر الانسانى بين طبقات الفلاسفة الذين اصطلحنا على تسميتهم بفلاسفة البورجوازية. بل يكون ابن خلدون قمة من قمم الفكر البرجوازى الثورى الذى تصدى للاقطاع فهدمه، وتصدى لحق الملوك الالهى فهدمه، وأنشأ ما يسمى بنظرية القانون الطبيعى وبنظرية الحق الطبيعى لينقض نظرية القانون الالهى ونظرية الحق الالهى»(٦٧).

هذه فقرات قليلة مما قاله لويس عوض فى تمجيد ابن خلدون وتعظيم شأنه.. فانظر ياعزيزى القارىء فيما يقوله الاستاذ رشدى صالح فى ختام مقاله(٦٨) :

«وبعد، فسيظل الخلاف قويا بينى وبين الدكتور لويس لان كلامنا ينظر بنظره فى اتجاه غير اتجاه صاحبه.

هو يريد كما قلت أن يتتبع التأثيرات الأوروبية فى فكر ابن خلدون. وأنا أريد أن أنسى أن أوربا الوسيطة، لم تكن تقدم ثقافة لمفكرنا العظيم، بل كانت تهدد العالم العربى كله بالفناء».

ولك أن تتعجب مما يقوله رشدى صالح أو تتساءل عن علاقة موقفه هذا بأى منهج علمى لدراسة ابن خلدون.

لقد شارك الدكتور مندور فى هذه المعركة. وكان أول من كتب يرد على رشدى صالح ويسخر من اسلوب التغنى العاطفى بأسبقية مفكرينا ويدعوه إلى المنهج السليم لدراسة التراث. فقال : (الجمهورية ١٣ سبتمبر ٦١).

---

(٦٧) لويس عوض ـ مقالات فى النقد والأدب ـ ص ١١، ٤٢، ٤٣، ٤٥.

(٦٨) رشدى صالح، تراث ابن خلدون، مجلة «الكاتب» اكتوبر ١٩٦١..

«والمنهج العلمى الذى ندعو إليه يقتضينا فى الحكم على مفكر كبير كابن خلدون إلا نكتفى بتقرير سبقه لهذا المفكر العالمى أوذاك والاستشهاد على ذلك بأحكام الاوربيين من مستشرقين وغير مستشرقين بل يقتضينا أن نبحث فى مقدمة ابن خلدون عن كل رأى أو نظرية أو علم أو منهج بحث قال به ثم تبعه فى ذلك هذا المفكر الاوربى أوذاك فاضاف إلى ماسبق إليه ابن خلدون أو نماه، وبذلك نقدم الحيثيات الموضوعية لاحكامنا وأحكام غيرنا كما نقدم لقرائنا دراسة تاريخية سليمة للنظريات والاراء العالمية».

بعد هذا، جاءت مقالات لويس عوض تطبيقا واعيا لهذا المنهج السديد، فشرح فكر ابن خلدون كما لم يشرحه أحد من قبل، ثم وضعه كما رأينا فى مكانه اللائق بين قمم الثقافة العالمية.

* * *

٧ ـ المعلم يعقوب ومشروع الاستقلال الاول :

ظهر المعلم يعقوب وسطع نجمه ابان الحملة الفرنسية على مصر، ولعب دورا هاما فى ضرب الاتراك والمماليك اذ كان يرغب فى تخليص مصر منهم. لكن سوء الحظ كان يترصده فمات وهو على ظهر الباخرة قبل أن تطأ أقدامه ارض فرنسا ويكشف عن أهدافه الحقيقية من الرحلة. وعلى الرغم من ان التاريخ قد سجل مشروعه الخاص باستقلال مصر إلا أن موته المباغت قد ألقى ظلالا من الغموض حول هذا المشروع وأتاح فرصة للاختلاف فى تقييم دوره وتحديد أهدافه. ويشير الدكتور أنور لوقا إلى أن موته لم يكن قضاء وقدرا بسبب الدوسنتاريا بل ربما كان بسبب فنجان قهوة (مسموم) لم يستطع رفضه أثناء زيارته الأخيرة للقبطان العثمانى باشا حسين.

وكان المؤرخ الكبير محمد شفيق غربال هو أول من اكتشف وثائق هذا المشروع فكتب عن يعقوب وعن دوره فى كتابه «الجنرال يعقوب والفارس لاسكارس ومشروع استقلال مصر ١٨٠١» وفيه يقارن بين يعقوب وزعماء الكفاح الشعبى فى تلك الفترة من امثال السيد عمر مكرم ثم وضع يعقوب فى موضع كريم بينهم بسبب احساسه العميق بقوميته المصرية وبعد نظره وتلمسه الوسائل العملية لتحقيق الاستقلال الوطنى. والمعروف ان غربال نشر كتابه سنة ١٩٣٢م.

وكان من ضمن الذين اهتموا بهذا الامر الكاتب الكبير محمد فهمى عبد اللطيف، وكان أحد أعضاء اللجنة التى حققت كتاب الجبرتى «مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس» فكتب فى عام ١٩٤٧ بجريدة «البلاغ» يصف يعقوب بانه» اول سياسى مصرى فكر فى جعل المسألة المصرية مسألة دولية على أن

تستقل مصر استقلالا تاما عن الحكم العثمانى، وأن تكون باستقلالها واسطة لكبح أطماع فرنسا وانجلترا، وهما الدولتان اللتان كانتا تتصارعان على توطيد النفوذ فى مصر وفى حوض البحر الابيض المتوسط».

لم يعترض أحد على ما كتبه غربال سنة ١٩٣٢ أو على ماكتبه محمد فهمى عبد اللطيف سنة ١٩٤٧، حتى نشر لويس عوض دراسته سنة ١٩٦١ فى كتابه «تاريخ الفكر المصرى الحديث»(٦٩) حتى قامت القيامة ولم تقعد وأخذت الاتهامات تنهال عليه وعلى يعقوب من كتاب عديدين بدءا بجلال كشك ثم محمود شاكر ومحمد عمارة واحمد الصاوى وآخرين رغم ان لويس عوض لم يقل أكثر مما قاله شفيق غربال أو فهمى عبد اللطيف وما تؤكده الوثائق التاريخية. وحتى يتسنى لنا توضيح هذا الامر وازالة سوء الفهم نحوه لم اجد بدا من عرض كل وجهات النظر هنا كاملة بوضوح ومناقشتها بدءا بما قاله لويس عوض حتى تهدأ النفوس الثائرة والأعصاب المتشنجة.

يقول لويس عوض :

«ولد المعلم يعقوب فى ملوى عام ١٧٤٥، والتحق فى عهد على بك الكبير بخدمة سليمان أغا الانكشارية أورئيسها، واستطاع من خلال اشرافه على ادارة أملاك الأغا ان ينمى ثروته الخاصة، حتى أصبح من الاثرياء، وبنى قلعة على رأس سوق القبيلة عند حارة النصارى.

وحين نشب القتال بين مراد بك وجيش قبطان باشا اشترك المعلم يعقوب مع مخدومه فى هذه الحرب، وظهرت مواهبه فى القتال كما ظهرت فى الادارة. وعندما دخل الفرنسيون مصر، التحق المعلم يعقوب بخدمتهم وانضم إلى حملة الجنرال ديزيه إلى الصعيد لمطاردة المماليك، وحارب المماليك بشجاعة مما ساعد فى القضاء على بعض أوكارهم كما حدث فى بلدة العتامنة من أعمال محافظة أسيوط، مما جعل الجنرال ديزيه يهنئه ويقدم له سيفا تذكارياً تقديراً لبسالته.

---

(٦٩) كتاب الهلال ـ فبراير ١٩٦٩ـ سبق نشره بكتاب «المؤثرات الأجنبية فى الأدب المصرى» سنه ١٩٦٣ معهد الدراسات العربية.

ولما غادر نابليون مصر عاد المعلم يعقوب إلى القاهرة وكلفه كليبر بتنظيم مالية البلاد، وعينه قائداً للفيلق القبطى الذى شكله فى مصر ليعاون الفرنسيين فى حربهم ضد المماليك والاتراك. ثم عين المعلم يعقوب مستشاراً لمسيو استيف مدير الايرادات العامة ورقاه القائد العام عبد الله جاك مينوالى رتبة جنرال وجعله مساعداً للجنرال بليار فى مارس ١٨٠١ للدفاع عن القاهرة ضد هجوم الجيش التركى الانجليزى.. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط مصيره ومصير الفيلق القبطى بمصير الجيش الفرنسى، وعند تسليم القاهرة فى يونيه سنة ١٨٠١ دخل الجنرال يعقوب فى اتفاقية التسليم.

ورحل الجنرال يعقوب ومعه جماعة من فيلقه القبطى مع القوات الفرنسية عند جلائها عن مصر ولكن الجنرال يعقوب كان يحمل فى جعبته مشروعا خطيرا كان فى نيته عرضه على الانجليز والفرنسيين، وهذا هو «مشروع استقلال مصر».

وكان من نصيب يعقوب أن يركب فى أول أغسطس مع الجنرال بليار على ظهر الفرقاطة الانجليزية «بالاس» التى كان قومندانها الكابتن جوزيف ادموندز وابحرت «البالاس» فى ١٠ أغسطس متجهة أولا إلى قبرص وساحل آسيا الصغرى، وبعد أن أبحرت بيومين أصابت يعقوب الحمى، ومات فى ١٦ أغسطس. ومن هذا يتبين أن الجنرال يعقوب أفضى بمشروعه فى أول يومين من الرحلة، أى قبل أن تخرج «البالاس» من ميناء أبو قير. وقد كتب الكابتن ادمرندز إلى اللورد سانت فنسنت وزير البحرية الانجليزية برسالة ينبه فيها بما كان من حديث بينه وبين الجنرآل يعقوب، وكان يقوم بدور المترجم بينهما رجل يدعى لاسكاريس. وكان موضوع الحديث هو مستقبل مصر. وقد ذكر ادموندز انه التقى بزعيم من زعماء الأقباط يدعى يعقوب، ذى مكانة عالية ونفوذ كبير فى مصر، وأفضى إليه يعقوب أن أى حكم فى مصر فى نظره خير من الحكم التركى، وانه ما انضم إلى الفرنسيين الا بدافع الوطنية لتخفيف آلام أخوته المصريين وأنه يقصد فرنسا يومئذ أملا فى اقناع حكومات أوروبا للاعتراف باستقلال مصر، وأنه يعرف أن فرنسا ليست الدولة العظمى الوحيدة فى أوربا، ولذا فإن الاعتراف باستقلال مصر ان لم

تشارك فيه بريطانيا، سيدة البحار فهو مقضى عليه بالفشل، ورجا يعقوب ادموندز أن يحمل آراءه هذه إلى القائد العام الاميرال اللورد كيث لحملها بدوره إلى مجلس الوزراء البريطاني. ولكن المنية العاجلة حالت دون أن يضع الجنرال يعقوب مشروعه في صيغة مكتوبة. غير أن لاسكاريس الذى كان يترجم بينه وبين الكابتن ادموندز وضع مذكرة تشتمل على أهم نقط هذا الحديث. وقد وصلتنا هذه المذكرة المحفوظة فى محفوظات وزارة الخارجية البريطانية بلندن تحت رقم F.O 78, Val. 39 مع مقدمة لجورج دوان.

أما عن الفارس لاسكاريس فنعرف أنه ولد فى بروفانس عام ١٧٧٤ وكان بين فرسان القديس يوحنا بمالطة حين غزا بونابرت هذه الجزيرة، وقد أعفاه بونابرت من النفى بسبب عواطفه الموالية لفرنسا وقيل أنه كان مغامرا طموحا وحالما. وأيا كان أمر لاسكاريس هذا فيبدو أنه كان موضع ثقة مينو، لانه ألحقه، قبل رحيله عن القاهرة قاصداً أبو قير لمواجهة الانجليز، بخدمة الجنرال يعقوب بتاريخ ١٢ مارس ١٨٠١. أما رأى الكابتن ادموندز فى الفارس لاسكاريس فهو أنه رجل ذو عقل متأمل. ومهما يكن من شىء فقد لازم لاسكاريس الجنرال يعقوب من مارس ١٨٠١ حتى موته فى ١٦ أغسطس ١٨٠١ وهذا التلازم الذى دام نحو خمسة شهور هو ما يجعل بعض المؤرخين يرون فى مذكرة لاسكاريس تعبيرا دقيقا عن أراء الجنرال يعقوب ولا سيما على ضوء التقرير الذى رفعه الكابتن ادموندز إلى اللورد سانت فنسانت عن حديثه المباشر مع يعقوب.

ويلخص لويس عوض مشروع الجنرال يعقوب لاستقلال مصر على النحو التالى : «ومحور نظرية الجنرال يعقوب التى يبسطها أمام الانجليز، هو أن استقلال مصر فى مصلحة انجلترا أكثر من أى بلد آخر فانجلترا سيدة البحار وهى تستطيع أن تمنع بأساطيلها فرنسا من الاستئثار بمصر، ولكن اذا حاولت انجلترا نفسها غزو مصر فانها ستصطدم بأكبر قوة عسكرية فى أوربا، وهى فرنسا، فمصر المستقلة اذن هى الحل الوحيد الذى يوفق بين مصالح انجلترا ومصالح فرنسا، مع مزايا مضافة للانجليز وهى أن تجارتهم البحرية سوف تنتفع من زراعة مصر التى لا يمكن أن تزدهر الا فى

جو يسوده السلام، كما أنها ستنتفع من منتجات أفريقيا التى تعد مصر بابها الطبيعى».

وسوف تحافظ مصر على استقلالها فى المرة الأولى على الاقل بموافقة الدول الاوربية. فاذا لم تكف القوى الأوربية المتضافرة للحيلولة دون عدوان الترك والمماليك على مصر، فالجنرال يعقوب يرى الحل فى وجود قوة أجنبية مرتزقة فى مصر قوامها بين ١٢ ألف و ١٥ ألف جندى تتكون منها نواة الجيش المصرى. وهى فى نظره كافية تماما لرد عدوان الترك على حدود الصحراء ولقمع المماليك فى داخل البلاد.

أما نظام الحكم الذى يقترحه الجنرال يعقوب لمصر المستقلة فهو قيام حكومة وطنية يكون هدفها الاول تحسين حال الفلاح. وهو يرى أن طول استعباد المصريين تحت الترك والبكوات المماليك قد حرم مصر من النور الكافى لتكوين رأى عام بصير يمكن أن يخرج منه عمل سياسى لتغيير نظام الحكم، فهو يرى اذن ان كل تغيير فى نظام الحكم لابد وأن يأتى من القمة، أى من الحاكم ولكن يعقوب يرى أن انشاء حكومة قومية تعمل بروح العدل المقرون بالحزم وتستهدف اسعاد المصريين، لاشك سيؤلف من حولها قلوب الاكثرية الساحقة من سكان البلاد الوادعين الجهلاء الا أن الجنرال يعقوب لا يفصل فكرته عن تكوين هذه الحكومة القومية أوسلطاتها أو طريقة ممارستها لحكم البلاد.

ويشير الدكتور لويس عوض إلى أن الجنرال يعقوب كان يسمى نفسه وصحبه الذين سافروا معه إلى أوربا «الوفد المصرى» دون أن يحدد لنا من موفد هذا الوفد ولا من فوضه أو وكله للتفاوض فى أمر استقلال البلاد، ولكنه يقول ان هذا «الوفد المصرى» يمثل الطوائف المختلفة ذات الجذور العميقة فى مصر والتى يمكن أن يقوى عضدها بقوة الحركة الاستقلالية، ولعله يقصد بعبارة «من غير الطارئين على مصر «من ليسوا من الاتراك والمماليك والمغاربة الخ. وكان يسمى رفاقه (أتباعه) كما يسميهم «الأخوة الاستقلاليين» ويؤكد أنهم ينتمون إلى كل الأوساط فى مصر وقد اجتمع يعقوب بزعماء الاقباط قبل سفره لكنه لا توجد اشارة إلى اجتماعه بالمشايخ

والعلماء أما يعقوب نفسه فيؤكد لنا أن موقفه «غير متحيز» لطائفة دون طائفة مما يوحى بأنه كان على الاقل يتصور نفسه ممثلا لكل طوائف الشعب المصرى لا فرق في ذلك بين المسلمين والاقباط أو بين الاكثرية والاقلية.

مما يرجح هذا أن خطته كانت تبدأ باقناع بونابرت، القنصل الأول، بمشروعه، وبونابرت الذى خبر مصر بشخصيته وعرف زعماءها ورجالاتها ما كان ليتفاوض على أمر خطير كاعلان استقلال مصر أو تحييدها بين انجلترا وفرنسا أو سلخها بأية صورة من الصور من الباب العالى على مستوى التفاهم مع زعيم أقلية دينية. ويظن بعض المؤرخين، مثل جورج دوان أنه لولا وفاة الجنرال يعقوب عميد الوفد لمصرى فى ١٨٠١، وهو الشخصية الوحيدة ذات الهيبة بين أعضاء الوفد، لاستمع بونابرت إلى مشروع استقلال مصر وربما تغيرت نتيجة لهذا النصوص الخاصة بمصر فى معاهدة اميان... التى وضعت مصر نهائيا تحت سيادة الباب العالى.

هذه هى قصة الجنرال يعقوب ومشروعه كما رواها لويس عوض فى كتابه «تاريخ الفكر المصرى الحديث»(٧٠) تناول بعد ذلك رأى المؤرخ الكبير محمد شفيق غربال الذى ضمنه كتابه الصغير «الجنرال يعقوب والفارس لاسكاريس» ١٩٣٢)، يقول شفيق غربال ان مشروع استقلال مصر لا ينتسب إلى الجنرال يعقوب بقدر ما هو من نسج خيال الفارس لاسكاريس سكرتيره ومترجمه الغريب الاطوار الخصب الخيال الذى صور تاريخ هذه الفترة تصوره لمغامرات دون كيشوته.

ويرفض لويس عوض هذا الزعم على أساس أن شفيق غربال لا يجد ما يستند اليه فى نسبة مشروع استقلال مصر إلى الفارس لاسكاريس بدلا من الجنرال يعقوب إلامارواه التاريخ عن شخصية لاسكاريس من أنه كان رجلا خياليا يحلم بتعمير الصحراء ويرى الأراضى العالية وبناء المدن وتخطيط المدن ويعيش فى عالم كامل من أحلام اليقظة. وكل هذا رغم صحته غير كاف لاثبات شىء لان تاريخ حياة الجنرال يعقوب نفسه يدل على أنه كان إلى حد ما كصاحبه لاسكاريس شخصية دون كيشوتية ولكن إلى حد ما. فهو يحلق

(٧٠) « تاريخ الفكر المصرى الحديث» جـ ١ ص ١٨٠

فى السماء دون أن تنفصل قدماه عن الارض. فمغامراته فى قتال المماليك وقيادته للفيلق القبطى وعواطفه المسرفة نحو صديقه الجنرال ديزيه وتمنيه أن يدفن معه فى قبر واحد، كل هذه وغيرها تدل على أن المعلم يعقوب كان فيه شىء من الفارس لاسكاريس وأمثاله كثيرون فى ذلك العصر الخصب فى الشخصيات الدون كيشوتية. ولكن سيرة يعقوب تدل على أنه كان دائما ما يترجم أحلامه إلى أفعال فمجازفته بالانضمام إلى الفرنسيين والقتال تحت رايتهم كافية وحدها لاثبات ذلك.

أما دوان فيرى أن مذكرة لاسكاريس تمثل أفكار الجنرال يعقوب تمثيلا دقيقا. وينهى لويس عوض هذه المناقشة بقوله ان شهادة الكابتن ادموندز وهو رجل محايد حين يتكلم عن الجنزال يعقوب لايدخر كلمة من كلمات الاحترام لهيبته ونقاء سمعته ونفوذه الواسع. وهو حين يتكلم عن الفارس لاسكاريس يصفه بأنه رجل ذو عقل متأمل، وهو لا يفتأ فى كل مناسبة وفى تحفظ شديد بذكر وزير البحرية البريطانية بأنه لا يفهم حقيقة العلاقة بين لاسكاريس ومجموعة المصريين المسافرين على السفينة «بالاس» وأيا كان الامر فشهادة ادموندز تدل على أنه استمع طويلا إلى الجنرال يعقوب، وتدل على أنه كانت هناك على ظهر السفينة مجموعة من «المنفيين» المصريين وأكثرهم من الاقباط وقلة منهم من المسلمين المتعاونين مع الفرنسيين كما ذكر الجبرتى فى تفصيله لمعاهدة الصلح وتنظيم انسحاب الفرنسيين وانصارهم من مصر وقد كانت هذه المجموعة تحت زعامة المعلم يعقوب.

ويضيف الدكتور لويس عوض قائلا : ان أسوأ ما نستطيع أن نفترضه فى الجنرال يعقوب ليس أن مشروعه لاستقلال مصر من بنات خيال سكرتيره الفارس لاسكاريس، ولكن أن يكون هذا المشروع مشروعا فرنسيا أو موحى به من الفرنسيين بقصد تحييد مصر بين فرنسا وانجلترا وتركيا أو أعلان استقلالها أو سلخها بأى طريقة من الطرق من الامبراطورية العثمانية بعد أن يئسوا من امتلاكها واضطروا إلى الجلاء عنها وأن الفرنسيين أرادوا أن يستتروا وراء هذا القناع المصرى لبلوغ هذه الغاية حتى تكتسب هذه المطالب الشرعية اللازمة بصدورها عن أصحاب الحق الأصليين فينظر فيها

الانجليز، بدلا من المناداة بها مباشرة كمناورة صريحة من مناورات السياسة الدولية فيرفضها الانجليز وحلفاؤهم الترك. وهذا الاحتمال ليس بعيداً فى رجل مثل الجنرال يعقوب قاتل المماليك ثم الترك تحت راية فرنسا وكلفه الفرنسيون بتنظيم شبكة مخابرات تمتد من مصر إلى سوريا قبل جلائهم بخمسة شهور وتاريخ مصر من الحملة الفرنسية حتى ١٩٠٤، بل منذ عهد على بك الكبير حتى ١٩١٩ يؤيد هذا التفسير القائم على الصراع المستمر بين هذا المثلث الاستعمارى : تركيا وفرنسا وانجلترا للسيطرة على مصر، واستتار كل طرف من أطراف هذا الصراع بالتناوب وراء المطالب المصرية كلما خرج منهزما فى جولة، لعله بتأييده استقلال مصر يغض من سيطرة غيره من الاطراف عليها».

وبناء على هذا التفسير يميز الدكتور لويس بين ثلاث تيارات كبرى فى تلك الفترة العصيبة من تاريخ البلاد :

١ - تيار «أى شىء الا حكومة الأوربيين» ولو كان استمرار حكومة الترك والمماليك، وقد جرف هذا التيار المتطرف المصريين الذين قاتلوا تحت لواء العثمانيين فى ثورة القاهرة الثانية بين ٢٠ مارس و٢١ أبريل ١٨٠٠ بقيادة ناصف باشا ونصوح باشا.

٢ - تيار «أى شىء الا حكومة الترك والمماليك «ولو كان قبول حكومة الأوربيين،» وقد جرف هذا التيار المتطرف الذين قاتلوا المماليك ثم الترك تحت لواء الفرنسيين بقيادة الجنرال يعقوب وهم الوجه الآخر لثورة القاهرة الثانية».

٣ - تيار «انقاذ ما يمكن انقاذه» ممثلا فى علماء الأزهر وأعيان البلاد المعتدلين الذين تكونت منهم أجهزة الحكم القومى ولاسيما الديوان العمومى والديوان الخصوصى. وهو تيار يقوم على قبول الأمر الواقع بالقوة القاهرة ريثما تسنح الفرصة لتغييره. وقد استمرت هذه التيارات تتلاطم فى محيط السياسة المصرية والفكر المصرى ولم تندمج فى تيار واحد كبير بصورة ملموسة حتى ثورة ١٩١٩.

هذه هى وجهة نظر الدكتور لويس عوض فى حكاية المعلم يعقوب بسطناها بدقة وأمانة باعتبارها مثار الخلاف والجدل من جانب المشتغلين بالسياسة وحرب العقائد. ولاشك فى قيمة هذا التحليل الذى قدمه الدكتور لويس عوض للموضوع، لأنه «يعتمد المنظور التاريخى الصحيح، الذى يقيس العصر الماضى بمقاييس ذلك العصر، لابمقاييس العصر الحاضر»(٧١) لكن هذا التحليل الموضوعى المنصف الذى يضع هذه التيارات السياسية الثلاث على ارضية قومية وينظر لها من منظور قومى، لم يرق لفئة من الكتاب تصر - دون وجه حق - على وصم يعقوب حنا بتهمة «الخيانة» أو بأنه» منشق على نظام الحكم الاسلامى» كما يزعم الدكتور حسين الصاوى فى كتابه «المعلم يعقوب بين الاسطورة والحقيقة» الذى ينتقد فيه لويس عوض ويقول :

انه ذهب فى الاشادة بيعقوب ومشروعه والتمس به مذهبا انفرد به دون سائر من كتبوا عنه من المؤرخين والباحثين اذ وصفه بانه يمثل مدرسة فى الوطنية والكفاح القومى تعادل فى تلك الايام - مدرسة عمر مكرم ومن إليه - وان اختلفت سبيل كل منهما واختلف مذهبه فى الفكر والعمل»(ص ٨٣).

ولم يذكر الدكتور الصاوى احدا من المؤرخين الذين يعنيهم ربما لأنه لايجد سندا لذلك.

فقد كشف جورج دوان عن طريق وثائق مكتب العلاقات الخارجية الفرنسية عن مشروع استقلال مصر ١٨٠١. ويرى المؤرخون الاقباط فى هذه الوثيقة التاريخية برهانا حاسما على وطنية الاقباط التى اظهروها بالاشتراك مع اخوانهم المسلمين فى ثورة ١٩١٩، تزامنا مع اعلان الحكومة الدستورية فى القاهرة تحت حكم الملك فؤاد.. وقد امتنع الرافعى فى كتابه «تاريخ الحركة الوطنية» عن ذكر يعقوب لكى يتفادى أى تلميح للصراع الطائفى. أما شفيق غربال المؤرخ الأكاديمى، فقد خصص لهذا الموضوع كتيبا مركزا أكد فيه نضج

---

(٧١) تعليق كتبه الدكتور شكرى محمد عياد بخطه على هذا الجزء اثناء قراءته لمخطوطة الكتاب.

الحس السياسى لدى هذا القائد المسيطر (يعقوب) الذى ادرك الاهداف الاساسية لاستقلال جدير بالاستمرار فى حين كانت ابرز القيادات الشعبية كالسيد عمر مكرم والمحروقى والشيخ السادات وبعض الدراويش لم تتعد محاولاتهم حدود الاسلوب الغوغائى ذى التأثير العابر الذى لا يثير الاهتمام.

والسيرة الذاتية الوحيدة ليعقوب كتبها فى عام ١٩٢١ أحد احفاده فى مرسيليا، وهو جاستون حمصى، الذى اهتم بأن يثبت أمجاد سلالته الريفية بصفة خاصة. لكن المرحلة الاخيرة فقط هى التى أذهلت المؤرخين بما حدث فيها من تحول بارز. فان الصورة التى رسمها له فيفيان دينون هى صورة قائد شديد السيطرة، متقد الذكاء، ذولحية مدببة».(٧٢)

وصورة القائد المسيطر حاد الذكاء تكاد تتكرر فيما يقوله المؤرخ الانجليزى كريستوفر هيروهولد فى كتابه «بونابرت فى مصر» ترجمة الاستاذ فؤاد اندراوس.

هؤلاء هم أهم المؤرخين الذين وضعوا أيديهم منذ أمد طويل على وثائق مشروع استقلال مصر الذى وضعه المعلم يعقوب وتعقبوا تاريخه ومصادره فى فرنسا وانجلترا وتركيا وفى مصر أيضا، وفيهم ـ كما نرى ـ الفرنسى والانجليزى والمصرى وليس فيما قالوه رأيا واحدا يؤكد ماذهب إليه الدكتور الصاوى. ومع ذلك، فاننى أفضل ان نعرض لباقى اقواله. اولا.

«وفى ظل تلك الظروف كيف نقوم مسلك المعلم يعقوب؟ انه لم يكن مجرد خائن لقومه وبلاده، فوصفه بذلك هو من قبيل اطلاق الاحكام العامة التى تفتقر إلى التحديد. والادق أن يوصف بأنه منشق على نظام الحكم القائم وبنيته رافض له. ولكن ما أساء إلى موقفه أبعد

---

(٧٢) من مقال «يعقوب والتنوير» للدكتور انور لوقا الذى نشره بالفرنسية عام ١٩٨٩ فى مجله «العالم الاسلامى» الذى يؤكد فيه أن كلمة «قبطى» لم تذكر فى مشروع يعقوب أبداً ولامرة واحدة وكما يقول د. شكرى عياد فى ملاحظاته فلا جناح على مؤرخ حديث (لويس عوض أو غيره) أن يذهب إلى أن المعلم يعقوب كان زعيماً وطنياً مصرياً، ولم يكن مجرد زعيم لطائفة الأقباط.

الاساءة ان هذا الانشقاق او الرفض اتخذ من البداية بعدا طائفيا مذموما، فضلا عما اقترن به من طموحات شخصية».

ثم يضيف الصاوى قائلا: «لقد رفض يعقوب اذ واتته الفرصة أن يستمر فى الخضوع لنظام الحكم الاسلامى الذى كان فى رأيه يمثل طغيان الأغلبية على الاقلية، وفى ظله تضطهد طائفته القبطية وتمتهن حقوقها». (صـ ٨١)

وهذا كلام لا أساس له من الصحة ولاسنده فى اقوال المؤرخين، فأى اغلبية وأى أقلية يتكلم عنها الدكتور الصاوى اذا كان الحكم فى يد الوالى العثمانى ومماليكه وعساكره وليس لأى من المصريين شأن فيه*.

فقال:

فمظالم الحكم العثمانى لاتحتاج إلى ادلة أو أمثلة.. وكانت هذه المظالم موجهة للمصريين جميعا، أقباطا ومسلمين. وكان الاتراك والمماليك يعاملون المصريين جميعا باعتبارهم طبقة أدنى لايحق لهم المشاركة أو حتى ابداء الرأى فى حكم البلاد. وكان هذا من أبعد الأمور عن احكام الشريعة أو روح العدل وهذا مايؤكده الدكتور محمد نور فرحات فى كتابه الهام «المجتمع والشريعة والقانون» الصادر عن دار الهلال يونية ١٩٨٦. والدكتور نور فرحات احد رجال القانون القلائل المشتغلين بالفكر السياسى والاجتماعى إلى جانب عمله استاذا للقانون وعميدا لكلية الحقوق بجامعة الزقازيق، ومن ثم تعتبر شهادته حجة فى هذا المجال. وسوف اكتفى بذكر مثلين فقط من كتابه للتدليل على فساد الحكم العثمانى وانحلاله وبعده عن الشرع والعدل شكلا ومضمونا.

يقول الدكتور محمد نور فرحات:

«وننتقل مع قارئنا من العصر الأموى والعصر العباسى إلى العصر العثمانى لنطالع فى حوليات ابن اياس «بدائع الزهور فى وقائع الدهور» كيف كانت تقدر الاحكام فى مجلس القضاء فى ذلك الوقت. يقول ابن اياس عن

---

* علق الدكتور شكرى محمد عياد على هذا الموضع من المخطوط الأصلى بما يلى:

من الناحية الموضوعية لا يوصف موقف المعلم يعقوب بأنه «خيانة»، إذ ان الحكم التركى كان حكما أجنبيا ظالما، وكان المستنيرون فى تركيا نفسها يطالبون بتصحيح النظام. كما أن من المبالغة وصفه بانه زعيم قومى طالب بحكومة مدنية، إذ إن أوربا نفسها لم تكن قد تخلصت من آثار الحروب الدينية.

حكم السلطان سليم ان «ملك الامراء لما توقف النيل سبعة أيام أمر بإبطال بيوت الحشيش وبيوت الخمارة وغرق أنس التى كانت تجتمع عندها بنات الخطا اللاتى كن يعملن الفاحشة من أمر الزنا. فلما زاد النيل رجع كل شيء إلى حاله وسبب ذلك ان العثمانيين قد تعصبوا فى اعادة ذلك لان أكبرهم كان يبيع البوزة «فى الدكاكين ورسم الامراء ان أولاد أنس التى غرقوها لايعارضون فيما يفعلونه من أمر جمع بنات الخطا كما كانت تفعل أمهم»(٧٣).

وهكذا تستباح الحدود والشرائع مادام فيها مصلحة العثمانيين والامراء..

وفى موضع آخر يقول الدكتور محمد نور فرحات :

«وغلبة قيمة النظام على قيمتى العدل والحرية ظاهرة يلحظها الباحث أيضا فى النظام القانونى لمصر العثمانية فلم يكن النظام القانونى العثمانى يولى اهتماما يذكر لقضية العدل فى توزيع ثروة البلاد، كما ان فكرة المشاركة السياسية من الشعب لولى النعم فى سلطته كانت أقصى المحرمات قاطبة التى يعاقب عليها بعقوبة البغى والافساد فى الارض»(٧٤).

وأتوقف هنا لأسأل الدكتور أحمد الصاوى كيف يتكلم عن حكم أغلبية من المصريين اذا كان النص القانونى العثمانى يحرم المشاركة السياسية للمصريين جميعاً ويعتبرها أقصى المحرمات قاطبة التى يعاقب عليها بتهمة الافساد فى الارض وأنت عارف ان العقوبة هى القتل طبعا.. ولن أذكر مزيد من الامثله وأكتفى بتعليق الدكتور محمد نور اذ يقول :

«واستمر الحال على هذا المنوال من غلبة قيمة النظام والقهر على البنيان التشريعى حتى أواخر القرن التاسع عشر عندما هبت على مصر رياح أفكار الشريعة وحقوق الانسان وضمانات المتهم ضمن ماهب من رياح الفكر الغربى ابان تبلور البورجوازية المصرية فى ذلك الوقت»(٧٥).

---

(٧٣) المجتمع والشريعة والقانون (ص ٢٠)

(٧٤) نفس المرجع (ص ١٦٢).

(٧٥) نفس المرجع (ص ١٦٣).

لقد استطردت فى مناقشة هذه النقطة لان بعض الكتاب قد أخذوا يستخدمون حكاية المعلم يعقوب لترويج كتاباتهم عند المتطرفين واذكاء نار الطائفية مع ذلك فان هناك أراء أخرى تستحق التقدير منها رأى الدكتور وليم سليمان فى بحثه الممتاز عن «تيارات الفكر المسيحى فى الواقع المصرى حيث يقول:

«وتسجل كتب التاريخ القبطى تبرأ الكنيسة المصرية من الشخص الذى ينحرف عن هذا التقليد العريق. فمثلا بالنسبة للجنرال يعقوب الذى عاش فى أيام الحملة الفرنسية نقرأ فى كتاب «تاريخ الكنيسة القبطية» الذى طبعه عام ١٨٩٨ نخلة روفيلة أن يعقوب هذا سار « فى خطة تخالف ما كان عليه أبناء جنسه.. فانه فضلا عن مخالفته لهم فى الزى والحركات اتخذ له امرأة من غير جنسه بطريقة غير شرعية. كما أن رجال الدين ولاسيما البطريرك لم يكونوا راضين عن تصرفاته وأحواله وسمعت من بعض شيوخ الأقباط أن البطريرك نصحه مرات عديدة بالعدول عن هذه الخطة فلم يفعل فعاوده بالنصيحه مرة أخرى فجاويه جوابا عنيفاً فسخط عليه: وسمعت من آخرين ما كان بينه وبين البطريرك من المنازعة والمشاحنة ممادفعه إلى التجرؤ على الدخول فى الكنيسة مرة راكبا جواده ورافعا سلاحه (صـ ٢٨٩ و٢٩٠) يقف البطريرك والكنيسة هذا الموقف من يعقوب فى وقت لم تكن القومية بالمعنى الحديث ظهرت فى مصر وفى ظل حكم المماليك ومؤامراتهم المتواصلة للتفرقة بين جماهير الشعب تمكينا لسلطانهم ومع وجود الحمله الفرنسية فى البلاد التى استمالت الكثيرين ومن بينهم بعض رجال الأزهر وواضح أن هذا كله لايمس القيمة التى اثبتها الدارسون لمشروع الاستقلال الذى تبناه يعقوب وصحبه»(٧٦).

ويهمنى من هذا الكلام تأكيد الدكتور وليم سليمان لأهمية مشروع استقلال مصر الذى وضعه المعلم يعقوب كما أن موقف رجال الكنيسة من يعقوب وتمسكهم بتقاليد الأصالة المصرية جعلتهم يستنكرون تشبهه بالفرنسيين فى الزى والسلوك وفى أخذ زوجة غير مصرية.

---

(٧٦) تيارات الفكر المسيحى فى الواقع المصرى «مجلة الطليعة» ديسمبر سنة ١٩٦٦ .

«فبعد وفاة زوجته «مختارة طويل» ابنة عمه تزوج عام ١٧٨٢م من مريم نعمة الله باتشى وهى ابنة تاجرسورى كاثوليكى، ولم تبارك الكنيسة القبطية هذا الزواج واعتبرته انشقاقا جديدا أمام مدينة حلب، يوازى دخول الكاثوليكية مصر فى القرن الثامن عشر»[٧٧].

لقد كان ذلك خروجا على تقاليد وطنية ودينية راسخة فى نظر الكنيسة. لكنه كان تحرراً عقلانيا يؤكد ان ملازمته لديزيه وضباطه قد ترك أثرا كبيرا فى تفكيره، ولعله تشرب افكار الثورة الفرنسية كما يقول لويس عوض. ورجل مثل يعقوب فى ذكائه وجرأته لا يستبعد منه هذا.

ولنقرأ رأى مؤرخ آخر كان قد سبق لويس عوض بثلاثين عاما فى الكتابة عن يعقوب هو الكاتب الراحل محمد فهمى عبد اللطيف الذى شارك فى تحقيق كتاب الجبرتى «مظهر التقديس» اذ كتب بجريدة «البلاغ» فى ٢٢ ديسمبر ١٩٤٧ تحت عنوان : «الجنرال يعقوب أو المعلم يعقوب وموقفه من الحملة الفرنسية. فقال :

«يعتبر الجنرال يعقوب كما يسميه الفرنسيون أو المعلم يعقوب كما يسميه المصريون، من ألمع الشخصيات التى برزت فى تاريخ مصر ابان الحملة الفرنسية ولقد لعب هذا الرجل الداهية المغامر فى تاريخ مصر دوراً واسع النطاق، وكانت له فى تدبير الأمور وتطور الحوادث آمال واسعة الا أن الأمور سارت على غير ما كان يشتهى ويرغب.

ولعل هذا الرجل أول سياسى مصرى فكر فى جعل المسألة المصرية مسألة دولية على أن تستقل مصر استقلالا تاما عن الحكم العثمانى، وأن تكون باستقلالها هذا واسطة لكبح أطماع فرنسا وانجلترا، وهما الدولتان اللتان كانتا تتصارعان على توطيد النفوذ فى مصر وفى حوض البحر الأبيض المتوسط».

وعن رحيل يعقوب إلى فرنسا يقول الاستاذ محمد فهمى عبد اللطيف :

«والواقع أن يعقوب لم يكن يقصد إلى الاقامة فى تلك البلاد متمتعا بالرفاهية والأمان ولكن كان فى نيته أن يثير قضية مصر فى

---

(٧٧) د . أنور لوقا «يعقوب والتنوير» .

المعترك الدولى، وأن يفاوض هو ومن معه من الكبراء فرنسا وانجلترا على تدبير خطة لاستقلال مصر عن الحكم العثمانى (بعد أن وقعت مصر تحت حكم انجلترا وتركيا بعد هزيمة فرنسا وخروجها من مصر) وضمان حسن الصلة بينها وبين فرنسا وانجلترا».

وفى نفس الاتجاه يكتب الاستاذ حسنى عبد السيد رمضان فى مجلة «الطليعة» ١٩٦٦ «قائلا : ومهما كان من اختلاف المؤرخين فى أمر المعلم يعقوب ودوافعه وتعاونه مع الفرنسيين أثناء اقامتهم فى مصر فان مشروعه الذى عزم على عرضه فى أوربا يمثل تطورا كبيرا فى نضج الفكر السياسى القومى لدى المصريين»(٧٨).

وأعتقد أن فى هذا مايكفى للرد على الذين يهاجمون لويس عوض ويتهمونه بالطائفية والانعزالية لأنه اعتبر يعقوب بطلا وطنيا تمشيا مع رأى المؤرخ الكبير محمد شفيق غربال الذى شرحه فى كتابه : «الجنرال يعقوب والفارس لاسكارس» ١٩٣٢م (٧٩). وقد أوذى لويس عوض كثيراً من هذه الهجمات الظالمة، وكتب شهادته عليها فى سيرته التى سماها «أوراق العمر» فقال :

«وسوف يحاسب التاريخ الرجعية العربية حسابا عسيرا لأنها سجدت أمام التمثال الذى أقامه شفيق غربال للجنرال يعقوب ثم مزقتنى اربا لمجرد أنى رددت أراءه وترجمت وثائقه : ونقادى لايستطيعون ادعاء الجهل لأنى أصلت لهم كل شىء قلته عن الجنرال يعقوب فى شفيق غربال فاذا كانوا قد رجعوا إليه ومع ذلك تعمدوا تمزيقى لطرحى قضية «يعقوب اللعين» بهذه الحيده أوبشىء من التعاطف فان هذا يثبت سوء نيتهم. واذا لم يهتموا بالرجوع فهذا يثبت انحطاطهم لاصرارهم على الادانة رغم وجود شهود النفى. وعلى كل فقضية الجنرال يعقوب أخطر من أن تصرف بكلمتين فلى إليها عودة فى مكانها الطبيعى». (اوراق العمر ص ٥٩٨).

(٧٨) الجنرال يعقوب وموقفه من الحملة الفرنسية على مصر «البلاغ» ١٩٤٧/١٢/٢٢.

(٧٩) حركة التاريخ المصرى من اعلان وثيقة حقوق الانسان ١٧٩٥ حتى ثورة عرابى ١٨٨١.

وكانت بداية هذه الفقرة في الصفحة السابقة ضمن حديثه عن شفيق غربال، فقال : وقد استفدت كثيرا من كراسته عن «الجنرال يعقوب والفارس لاسكارس» وتبنيت أراءه فيها فجر ذلك على الكوارث لأنه فتح دمل التعصب الدينى فى بعض المثقفين المصريين فطفح كل ما فيه من قبح على السطح».

هكذا شخص الرجل دوافع الذين هاجموه من أجل هذا الرأى، وليس لنا أن نضيف شيئا بعد أن ترك حسابهم للتاريخ. لكن هذا الكلام أحدث أصداءه عند نشره، وأحس الدكتور الصاوى أنه كان مقصودا بهذه العبارات الجارحة التى وجهها الدكتور لويس لمن هاجموه، فكتب رسالة بهذا المعنى للأستاذ رجاء النقاش الذى نشرها ضمن مقال عنوانه «شخصية عجيبة فى تاريخ مصر» (المصور ١٥/٦/١٩٩٠) أوضح فيها أن الدكتور الصاوى ليس الوحيد الذى تناول هذا المضوع. فقد تحدث الدكتور لويس عوض عن «المعلم يعقوب» لأول مرة فى الجزء الأول من كتاب «المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى» (١٩٦٣م).

وكان من بين الذين علقوا على ماكتبه لويس عن «المعلم يعقوب» الاستاذ جلال كشك الذى شن حملة عنيفة على أراء الدكتور لويس فى مجلة «روز اليوسف» ثم نشر ما كتبه بعد ذلك فى كتاب عنوانه «الغزو الفكرى» فيما أذكر، واذا لم تخنى الذاكرة أيضا فقد تعرض استاذنا محمود شاكر لنفس القضية فى كتابه المعروف «أباطيل وأسمار» وهو الكتاب الذى رد فيه بكثير من العنف على بعض أراء الدكتور لويس فى الأدب والسياسة والتاريخ.

وبعد ذلك أخذ الأستاذ رجاء فى الحديث عن كتاب الدكتور أحمد حسين الصاوى «المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة» والاشادة بالكتاب لدرجة انه اعتبره كتاب حاسم فى موضوعه، ففى الكتاب نستطيع ان نجد الحقيقة الكاملة حول قضية المعلم يعقوب وكل شىء «فى الكتاب مؤيد بالبرهان العلمى والاسانيد التى لا يرقى اليها أى شك».

والواقع أن الاستاذ رجاء كاتب كبير وصديق عزيز أحبه واحمل له مكانة كبيرة فى قلبى، وقد شاركته الحماس فى الكتابة عن يعقوب عام ١٩٧٤م حين كان ينشر سلسلة مقالاته فى مجلة «المصور» بعنوان «الانعزاليون فى مصر» والتى نشرها فى كتاب بنفس العنوان بعد ذلك. كنت فى تلك الفترة قريبا

منه، واتابع باحساس صادق من منطلق رؤية قومية لهذه الأمور وقدمت له عدداً من مجلة الطليعة ـ ديسمبر ١٩٦٦م) يحوى مقالا للدكتور وليم سليمان عن «تيارات الفكر المسيحى فى مصر» وفيه يوضح الدكتور وليم سليمان، ان البابا ورجال الكنيسة المصرية لم يكونوا راضين عن سلوك المعلم يعقوب واحواله، لأنه «سار فى خطة تخالف ماكان عليه أبناء جنسه» على اعتبار ذلك خروجا على تقاليد الأصالة المصرية التى داومت الكنيسية المصرية على رعايتها والمحافظة عليها فى وجه حملات التبشير والتغريب الأجنبية. وقد ذكر الاستاذ رجاء هذا الكلام فى تدعيم رأيه، وللتفرقة بين يعقوب وبين الآخرين من أقباط مصر، وهو موقف نبيل مازال الاستاذ رجاء يحرص عليه ويؤكده فى كل مناسبة. وهذا ما نفتقده تماما فى كتاب الدكتور الصاوى.

ومن أجل هذا السبب فاننى اختلف معه فى تقديره لهذا الكتاب، والحقيقة الكاملة لايمكن أن يمتلكها بشر بذاته مهما كانت مواهبه ونزاهته، فما بالك بكاتب يتجاهل معظم وثائق الموضوع وأبحاث من أرخوا له من الأجانب والمصريين وعلى رأسهم محمد شفيق غربال وكتابه المعروف.

وأنا اشهد بان الكتاب مكتوب باسلوب بارع ماكر لكن صاحبه لايلتزم الموضوعية ولا يتوخى الخير، ولذلك اختار فترة تصاعد الفتنة الطائفية فى مصر أوائل الثمانينات لينشر فى مجلة «الدوحة»[(٨٠)] الواسعة الانتشار بحثه أو اكتشافه بأن المعلم يعقوب كان منشقا على الأغلبية المسلمة وعلى أحكام الشريعة وعلى الخلافة العثمانية وان لويس عوض لم يكن أميناً فى بحثه. وازاء هذا الموقف، رأيت أن اكتفى بكتابة هذه الرسالة للاستاذ رجاء النقاش الذى نشرها ضمن مقال بعنوان «بين المسلمين والاقباط» بالمصور فى ١٩٩٠/٧/٦، مع حذف الفقرة الاخيرة.

الاخ الكريم والصديق المخلص المحب رجاء النقاش :

تحية وسلاما وبعد،

أتابع باهتمام شديد مقالاتك حول كتاب «أوراق العمر» للدكتور لويس عوض، ولاشك أن مناقشتك لأراء الدكتور لويس عوض واحكامه تمثل عملا

---

(٨٠) ذكر الدكتور الصاوى فى رسالته للمصور أنه ارسل الموضوع لينشر فى «الدوحة» وحال اغلاقها دون ذلك.

ثقافيا نبيلا وشجاعاً لأنها تجدد الاهتمام بهذه الامور كما تفتح باب الحوار وتنشطه لدراسة تاريخنا القومى والثقافى بروح الجدية والاخلاص.. وفى حدود هذا الموقف يأتى مقالك عن المعلم يعقوب وعن كتاب الدكتور أحمد الصاوى. لكن اسمح لى أن أختلف معكما لأقول ان التسرع فى اتهام هذا الرجل بالخيانة أو الانشقاق على اجماع الامة هو موقف غير مبرر حتى فى حدود مالدينا من وثائق وشهادات، وذلك لأن موقف الادانة يقوم على التفرقة بين الاستعمار العثمانى لمصر والاستعمار الفرنسى على أساس الدين، وهى تفرقة غير مبررة لأن جوهر الاستعمار واحد.

وان موقف الادانة يستند أيضا على قراءة مبتورة لمصادر هذا الموضوع العربية والاجنبية، ولعل اعلان تركيا مؤخراً موافقتها على تقديم وثائق حكمها لمصر كهدية لمكتبة الاسكندرية، ومانشر من كتب وابحاث فى العالم بمناسبة مرور قرنين على قيام الثورة الفرنسية يفتح الباب من جديد لفحص مصادر هذه الفترة واعادة توثيقها ودراستها، ويسعدنى أن يوجد هذا الاحساس النبيل عند أحد كتابنا البارزين فى هذا المجال وهو الاستاذ صلاح عيسى فى بحثه الأخير عن الجبرتى بعنوان «روح مملوكية تصارع الفرنساوية» مجلة «أدب و نقد «يوليه ١٩٨٩ . حيث يناقش موقف الجبرتى من الفرنسيين ثم يقارن بين ماكتبه عنهم اثناء وجودهم وماكتبه عنهم بعد رحيلهم فى محاولة استرضاء العثمانيين.

من الملاحظ أن من كتبوا قبل ثورة يولية ١٩٥٢ يجمعون، مسلمون ومسيحيون، على تمجيد يعقوب ورفعه إلى مرتبة البطل الوطنى واعتباره رائد دعوة الاستقلال. وفى مقدمة هؤلاء الدكتور شفيق غربال فى كتابه «الجنرال يعقوب والفارس لاسكاريس» ١٩٣٢ والاستاذ محمد فهمى عبد اللطيف الذى اشترك فى تحقيق كتاب الجبرتى «مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين» فى مقاله «المعلم يعقوب وموقفه من الحملة الفرنسية» بجريدة البلاغ (١٩٤٧/٩/٢٢) وفيه يقول ان يعقوب كان أول سياسى مصرى فكر فى جعل المسألة المصرية مسألة دولية على أن تستقل مصر استقلالا تاما عن الحكم العثمانى وأن تكون باستقلالها هذا واسطة لكبح أطماع فرنسا وانجلترا

وهما الدولتان اللتان كانتا تتصارعان لتوطيد النفوذ فى مصر وحوض البحر المتوسط.

وعلى نقيض هذا جاءت كتابات الستينات التى نشرت ردا على الدكتور لويس عوض.. فقد اصر كتابها على ادانة يعقوب واتهام لويس عوض بالفرعونية والطائفية.. ويرجع سبب هذا التناقض فى رأى إلى أن شفيق غربال ومحمد فهمى عبد اللطيف وغيرهما كانوا يعيشون فى مناخ الديمقراطية الليبرالية فى مصر الثلاثنيات والاربعينات وكان لديهم الحرية والدافع لرؤية الواقع التاريخى لمصر العثمانية على حقيقته دون تحيز أو تزييف. آما كتاب الستينات وما بعدها الذين عارضوا لويس عوض فقد تأثروا بصورة الوحدة الوطنية والوحدة القومية كا جسدتها مصر فى عهد عبد الناصر وأسقطوا هذا الاحساس على مصر العثمانية الاسلامية فرأوا يعقوب خائنا أو فى أحسن الحالات منشقا على نظام المجتمع الاسلامى كما يظن الدكتور احمد حسين الصاوى فى كتابه «المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة».

فالواقع أن يعقوب لم ينشق على حكم الأغلبية المسلمة من المصريين، اذ كان الحكم فى يد الوالى العثمانى ومماليكه وعساكره. ولم يكن فيه من الاسلام الا الواجهة. أما ما يقوله الدكتور أحمد الصاوى من أن مصر كانت تحكم فى ظل الخلافة العثمانية تبعا للشريعة الاسلامية «غالبية من المسلمين مع أقلية من الذميين الذين حددت شريعة الاسلام حقوقهم وواجباتهم دون تعصب أو تطرف» (ص ٨٠).

فهذا كلام بعيد عن الحقيقة ومرجعنا هو كتاب «المجتمع والشريعة والقانون» للدكتور محمد نور فرحات (دار الهلال يونية ١٩٨٦) حيث يقول :

«وغلبة قيمة النظام على قيمتى العدل والحرية ظاهرة يلحظها الباحث فى النظام القانونى لمصر العثمانية، فلم يكن النظام القانونى العثمانى يولى اهتماما يذكر لقضية العدل فى توزيع ثروة البلاد، كما أن فكرة المشاركة السياسية من الشعب لولى النعم فى سلطته كانت اقصى المحرمات قاطبة التى يعاقب عليها بعقوبة البغى والافساد فى

الارض (صـ ٢٠) فكيف سمح الدكتور أحمد الصاوى لنفسه ان ينسب هذا المجتمع للشريعة التى هى العدل و الرحمة، أو يتكلم عن اغلبية أو اقلية حتى بالمفهوم الدينى.

لم يكن هنالك شيء من هذا، وكما يقول شفيق غربال «أول ما فى تأييد يعقوب للتدخل الغربى هو تخليص وطنه من حكم لا هو عثمانى ولا هو مملوكى وانما هو مزيج من مساوىء الفوضى والعنف والاسراف ولا خير فيه للمحكومين ولا للحاكمين اذا اعتبرناهم دولة قائمة مستمرة. فرأى يعقوب أن أى نوع من انواع الحكم لا يمكن أن يكون أسوأ مما خضعت له مصر قبل قدوم بونابرت. وثانى ما فى تأييده للاحتلال انشاء قوة حربية مصرية (قبطية فى ذلك الغهد) مدربة على النظم العسكرية الغربية. ونحن نسلم بأن هذه القوة كانت أداة من أدوات تثبيت الاحتلال والا لما سمح الفرنسيون بانشائها غير انه يلزمنا أن نذكر ان القائد كليبر نفسه الذى أذن بانشاء القوة القبطية كان لا يرى البقاء فى مصر». ثم يشير الدكتور شفيق غربال إلى «أن بعض أصدقاء يعقوب من الفرنسيين اهتموا بمستقبل القوة القبطية أكثر مما اهتموا بحاضرها وأنهم كانوا يحبون أن يروها على حال من البأس يجعلها العنصر المرجح فى مستقبل مصر بعد جلاء الفرنسيين عنها».

ثم يمض شفيق غربال فى توضيح رأيه قائلاً :

«كان وجود الفرقة القبطية إذن أول شرط أساسى يمكن رجلاً من أفراد الأمة المصرية يتبعه جند من أهل الفلاحة والصناعة من أن يكون له أثر فى أحوال هذه الأمة إذا تركها الفرنسيون وعادت للعثمانيين والمماليك يتنازعونها ويعيثون فيها فساداً. وبغير هذه القوة يبقى المصريون حيث كانوا بالأمس: الصبر على مضض أو الإلتجاء لوساطة المشايخ أو الهياج الشعبى الذى لا يؤدى إلى تغيير جوهرى والذى يدفعون هم ثمنه دون سواهم.. وهنا الفرق الأكبر بين يعقوب وعمر مكرم. يعقوب يرمى إلى الاعتماد على القوة المدربة والسيد عمر مكرم يعتمد على الهياج الشعبى الذى لا يصلح قاعدة للعمل السياسى الدائم المثمر».

ثم يقول: « وقد رأينا ما كان من أمر السيد عمر مكرم لما وجد أمامه محمد على ليس خورشيد. هذا الفرق بين الأداة التى اختارها يعقوب وتلك الأداة التى اختارها السيد عمر مكرم ليس فى الواقع إلا مظهراً لفروق أعمق. إذ ما حاجة هذا السيد نقيب الأشراف إلى جيش والرجل لا يتصور مصر إلا خاضعة لحكم المماليك تحت سيادة السلطان». بعكس يعقوب الذى.. «لا يريد عودة المماليك والعثمانيين وإنما يعمل على أن تكون لفئة من المصريين يد فى تعزيز مصير البلاد بدلاً من أن يبقى حظهم كما كان فى الحوادث الماضية مقصوراً على التفرج أو الاشتراك فى نهب المهزومين.. أراد يعقوب أن يكون الأمر غير ذلك وعول على أن تكون القوة الحربية المصرية الجديدة مدربة على النظم الغربية فكان سباقاً إلى تفهم الدرس الذى ألقاه انتصار الفرنسيين على المماليك أو قل إلى إدراك ما أدركه محمد على بعد قليل من أن سر انتصار الغربيين فى جودة نظمهم وبخاصة نظمهم العسكرية فسرق البرق من الآلهة وكان له ما كان».

لم يقل الدكتور لويس عوض أكثر من هذا فلماذا يهاجمه البعض إلا إذا كان وراء هذا الهجوم أغراض أخرى. هناك مآخذ كثيرة على كتاب الدكتور أحمد حسين الصاوى لا يتسع المجال لمناقشتها هنا.. لكن من المهم لنا جميعاً أن نحدد معياراً صحيحاً وثابتاً نقيس عليه تصرفات الناس قبل الحكم عليهم. ولكى نصل إلى هذا المعيار لابد أن نحدد بدقة معنى الغزو أو الاحتلال أو الاستعمار لنرى إن كان التعريف ينطبق على العثمانيين أم لا؟! وهل هناك فرق بين الاستعمار العثمانى والاستعمار الفرنسى؟

وكما يقول صلاح عيسى فى حديثه عن الجبرتى «روح مملوكية تصارع الفرنساوية» :

«وربما يفيد أن نضع محكا رئيسيا نقيس عليه موقف الجبرتى السياسى من الحملة الفرنسية ذلك أن الوقوع فى هوة اعتبار أى شكل من اشكال رفض الحملة الفرنسية ثورية واستنارة، هو ديماجوجية فكرية نرفضها، فلا فرق عندنا بين العثمانيين والفرنسيين،

وهذا المحك هو : هل كان لدى الجبرتى بذور فكر قومي؟ والتفرقة بين الفرنسيين والعثمانيين هى تفرقة بين استعماريين لافارق جوهرى بينهما، وفى حدود فكر العصر فان الطموح لان تكون مصر ايالة عثمانية لها استقلال ذاتى فى كل شئونها الداخلية موقفا مقبولا لدينا».

فهل يمكن ان نقيس موقف يعقوب فى ضوء هذه المعايير، ونعتبر طموحه لأن تكون مصر دولة مستقلة بمساعدة فرنسا وانجلترا أمراً مقبولا.؟

٨ ـ رموز العقيدة المسيحية فى الشعر الحديث :

قلت فى بداية هذا البحث أن الدكتور لويس عوض لم يتدخل ابدا بطريق مباشر للرد أو التعقيب على ما كان ينشره الأستاذ محمود محمد شاكر أسبوعيا فى مجلة «الرسالة» ولكن اطرافا اخرى كتبت ونشرت اراءها حول هذه المعركة. وكان لهذه المداخلات تأثيرها البالغ اذ دفعت محمود شاكر كما سنرى، لان يفصح بمزيد من التطرف عن موقفه من الحضارة الغربية ومن الدين المسيحى والشعر الحديث ورموزه المتصلة بالعقيدة المسيحية. وكان فى مقدمة هؤلاء المشاركين الناقد والمفكر الكبير الدكتور محمد مندور والكاتب السياسى المعروف الاستاذ محمد عودة.

نكسة مؤسفة :

فقد نشر الدكتور مندور مقالة بمجلة «روز اليوسف» (فى ١١ يناير سنة ١٩٦٥) تحت عنوان «معاركنا الأدبية» أشار فيها إلى «معركتين تدوران فى الصحف والمجلات احداهما حول الشعر والثانية حول ابى العلاء المعرى وتراثنا العربى كله «وأعرب عن خيبة أمله لانحراف الجدل فى تلك المناقشة عن الموضوعية المثمرة إلى التجريح الشخصى العقيم وتبادل التهم القومية والسياسية غير الصحيحة وغير الشريفة» مما عده نكسة مؤسفة لأدب الحوار.

معركة الشعر الجديد :

«أما هذه المعركة فقد بدأتها «لجنة الشعر» بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب «بالمذكرة الشهيرة» التى رفعتها لنائب رئيس الوزراء لشئون الثقافة تطلب فيها وضع مجلة «الشعر» تحت اشرافها لتحد من نشر ما يسمى

«الشعر الجديد» فيها. واخذت تبرر قولها بحجج غير صحيحة مثل قولها بأن الشعر الجديد يعتبر تحديا وخروجا على القومية العربية لخروجه على اطار القصيدة العربية التقليدى. وكأن قوميتنا العربية تتركز فى هذا الاطار، مع ان الاطار لاقيمة له بالنسبة للصورة. أى المضمون الذى يحيط به هذا الاطار مع العلم بأنه من الممكن الخروج على القومية العربية داخل الاطار القديم أو داخل الاطار الجديد على السواء».

ثم اضاف مندور «والعبرة فى الشعر ليست باطاره. بل بمضمونه واذا كان المقصود بالاطار هو الشكل الموسيقى للقصيدة فاننا لا ندرى كيف يمكن أن يعتبر التجديد فى تلك الموسيقى خروجا على القومية العربية، والا كان تطعيم موسيقى الأغانى العربية بنغمات والحان عالمية هو الاخر خروجا على القومية العربية. وكأن تطوير جميع فنون الادب بما يتمشى مع مزاج شعبنا العربى المعاصر وذوقه الفنى الجديد وحاجاته الجمالية الحضارية الجديدة خروجا هو الاخر على القومية العربية التى ستصبح مرادفا للتحجر والجمود. وانكارا لسنة التطور والتغير المستمر التى يخضع لها البشر فى جميع أنحاء العالم».

ثم انتقل الدكتور مندور إلى التهم الاخطر فقال :

«واكثر خطرا وضررا من تهمة الخروج على القومية العربية ممثلة فى الإطار التقليدى للقصيدة العربية، تهمة الخروج على الاسلام بدعوى ان هذا الشعر الجديد يستخدم احيانا ألفاظا كثيرة التردد فى دين كريم يعترف به الدين الاسلامى فهذه تهمة حمقاء. ونحن المسلمين نعتبر جميع الأديان السماوية جزءا من تراثنا الروحى، بل جزءا من التراث الروحى للبشرية جمعاء. ونحن حتى لو افترضنا العكس لما جاز مثل هذا التخبط فى الاتهام، مراعاة لمشاعر اخواننا فى الوطن الذين شاركونا دائما افراحنا واحزاننا ومعاركنا الوطنية الكبرى ضد الاستعمار والرجعية والاقطاع والرأسمالية الجشعة، وهم اخواننا وأشقاؤنا الأعزاء الاقباط».

ثم اختتم كلامه عن هذه المعركة بأن قال :

«والظاهر ان لجنة الشعر قد تسربت إليها العدوى من بعض المستهترين الذين رأيناهم وسمعناهم من قبل يحاربون الشعر الجديد بتهم سخيفة مثل

القرمزية أى الشيوعية، ثم وباللهول الصهيونية نفسها. وها هى لجنة الشعر تزيد الطينة بلة فتحارب هذا التجديد الجمالى الخالص باسم القومية العربية حينا وباسم الاسلام حينا آخر، بل باسمهما معا».

أما عن المعركة الثانية فيقول :

«ولسوء الحظ عاصرت هذه المعركة الضالة معركة أخرى اثيرت حول ماكتبه احد كبار مثقفينا فى ادب الرحلة فى العالم الآخر كرحلة أوليس فى ملحمة الأوديسة لهوميروس ورحلة أنيوس فى ملحمة الإنيادة لشاعر الرومان الأكبر فرجيليوس، ثم الرحلة التى صورها شاعرنا العربى الكبير أبو العلاء المعرى فى «رسالة الغفران»، ولما كان المنهج العام لزميلنا فى البحث والدراسة هو تركيز الاهتمام على البحث عن التأثيرات والتأثرات المتبادلة بين هؤلاء العمالقة، وهو منهج لا انكر اسراف الزميل فى استخدامه على نحو يكاد يوحى بحرصه على استعراض عضلاته الثقافية القوية. فقد رأيناه يجتهد فى البحث عن تأثر ابى العلاء باليونانيات، ويدعى ان هذا التأثر قد تم بواسطة راهب يونانى اتصل به أبو العلاء فى حلب وأفاد منه. واذا كنت قد اغتبط بمناقشة احد زملائى القدماء بكلية آداب القاهرة وهو الأستاذ محمود محمد شاكر هذا الرأى ودحضه، فاننى قد استأت أكبر الاستياء من جنوح هذا الزميل الأخير بعد ذلك بهذه المناقشة نحو التجريح الشخصى، بل محاولة اثارة فتنة قومية ودينية اخرى.

وكل ذلك مع ان الزميل الأول لويس عوض قد انتهى فى سلسلة ابحاثه ـ تطبيقا لنفس المنهج ـ بأن دانتى شاعر ايطاليا الاكبر وكاتب الكوميديا الالهية قد تأثر هو الآخر برسالة الغفران لأبى العلاء المعرى، مع أن هذه القضية قد استهلكت بحثا منذ ان اثارها المستشرق الاسبانى آسين بلاثيوس فى بحثه عن مصادر دانتى فى الكوميديا الالهية وانتهت المناقشات العميقة التى دارت بعد ذلك إلى تأكيد عدم معرفة دانتى برسالة الغفران اطلاقا وبالتالى عدم تأثره بها، وقصر المؤثرات التى تلقاها من عالمنا العربى والاسلامى على قصة «المعراج» كما رواها ابن عباس.

فهل هذا الزعم من الدكتور لويس عوض يمكن ان يتخذ هو الآخر ركيزه لاتهامه بتجريح القومية الايطالية والشاعر المسيحى الذى وصف العالم الآخر فى مؤلفه، وكيف نجمع عندئذ بين تهمة تجريحه للقومية العربية والاسلام بدعوى تأثر أبى العلاء بالراهب اليونانى المسيحى وتهمة تعصبه للقومية العربية وزعمه تأثر الشاعر المسيحى دانتى بالشاعر العربى المسلم ـ على الاقل شكلا ـ أبى العلاء المعرى، وانا أقول شكلا لانه من الثابت ان أبا العلاء المعرى لم يكن ثابتا على دينه الاسلامى متمسكابه، بل لقد اتهم اتهاما عاما أكيدا بالالحاد والزندقة مما يزيد بطلان التهمة الظالمة».

وختم مندور مقاله بالترحيب بكل معركة أدبية اوفنية نظيفة ثم أعلن رفضه «للتجريح الشخصى والتهم الخطيرة الباطلة التى يجب منعها حتى لا تثير فتنا قومية ودينية بين أبناء الوطن الذى لم يعرف الفتن الطائفية والتراشق بالتهم الظالمة المدمرة طوال حياته التاريخية الطويلة».

ورد الاستاذ شاكر قائلا :

«وانا بلا ريب، لا أنكر على الدكتور حقه فى ان يصف لويس عوض بما يشاء.. ولكن انكر عليه ان يسمى هذا الذى أكتب «معركة» فهذه مبالغة لا أحمدها له، فان الذى اكتبه ليس «معركة» بل هو كما بينت مراراً كشف عن تزييف انسان يحمل لقبا، لا ادرى كيف حمله غر بعض الناس حتى زعموه «مثقفا» وليس به، بل هو مُمخرق عظيم المخرقة على الناس(٨١)».

ثم يتساءل شاكر مستغربا : «هل وجد احد انى لجأت إلى التجريح الشخصى، وإلى الاسلحة غير الشريفة، وإلى اثارة فتنة قومية ودينية كما يقول الدكتور مندور؟.. ثم من يكون لويس عوض هذا، حتى ارتكب له هذه الخساسات التى ينسبها إلى زميل قديم؟ واذا كان هذا الانسان معدودا عند الدكتور مندور «أحد مثقفيه هو» فهل يظن ان احدا يوافق على ان هذا الخلق الذى لا يمثل شيئا، يمكن ان يمثل «طائفة قومية» أو «فرقة دينية حتى يكون

---

(٨١) أباطيل وأسمار ص ٢٠٠

ما يكتب عن كشف زيفه، واماطة اللثام عن عكارة جهله، واضطراب تفكيره واختلاط عقله، سببا فى اثارة فتنة قومية ودينية؟»[٨٢].

ثم اخذ فى مناقشة أراء مندور فقال : «وأمر الدين امر جلل، لايقضى فيه الدكتور مندور أو لويس عوض أو غيرهما، بما يشتهى هو ويحب، بألفاظ يراها هو دالة على معنى مفهوم، وهى لا دلالة لها إلا على سوء تصور المشكلة التى تفضى إلى اكبر الاخطار. فقول الدكتور مندور «اننا نحن المسلمين نعتبر جميع الديانات السماوية جزءا من تراثنا الروحى، بل جزءا من التراث الروحى للبشرية جمعاء قول لا يقوم على ساق صحيحة ولا ساق عرجاء، وليس يصح له ان يذيع مثل هذا على الناس بلا احتفال ولا تقدير لدلالاته، وأقل ما فيه من الخطأ ان قائله لايحسن ان يفرق بين معنى «الديانة» كما يعرفها كل ذى دين، وبين معنى «الكتاب» الذى انزله الله على نبى من انبيائه. فالمسيحى مثلا، لا يعد الديانة اليهودية ولا الديانة الاسلامية جزءا من تراثه الروحى، والا انتقض عليه دينه، اليهودى ايضا لا يعد الديانة المسيحية، ولا الديانة الاسلامية جزءا من تراثه الروحى، والا انتقض عليه دينه، وكذلك المسلم، لا يعد الديانة اليهودية ولا الديانة المسيحية جزئا من تراثه الروحى والاانتقض عليه دينه، لان كل ديانة من هذه الثلاثة عقيدة شاملة منتزعة من كتابها كما هو عندها، وكما تفسره. وكل عقيدة منها تنقض كثيرا من عقائد الديانتين الأخرتين فغير معقول بوجه من الوجوه ان تعد شيئا مما تنقضه جزءا من تراثها الروحى، إلا اذا كان معنى «التراث الروحى» متسعا للتناقض الذى لا يقبله عقل عاقل!!»[٨٣].

وهذا التفسير الذى يقدمه شاكر ملىء بالتشدد والتزمت يبالغ فى تصوير الفروق أو الاختلافات بين الاديان بحيث يرى فيها تناقضاً شديداً أو نقضا لبعضها البعض، وهذا التفسير المتشدد لا يقبله ولا يرضى عنه الا المتعصبون من أهل هذا الدين أو ذاك الذين لا يرون فى دينهم الا وسيلة للمفاخرة والمباهاة أو تبريرا للتعالى والاستعلاء على بقية البشر كما تفعل

(٨٢) نفس المرجع ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(٨٣) اباطيل واسمار ص ٢٠٧.

الصهيونية العنصرية بأسطورة الشعب المختار مثلا.. واذا رجعنا إلى منهج الأديان السماوية الثلاثة وفى نصوص الكتب المقدسة التوراه والانجيل والقرآن نجد أن فكرة التكامل هى السائدة فالمسيح يقول : «ماجئت لانقض بل لاكمل» ويشير القرآن إلى النبى محمد بأنه خاتم النبيين، وامره هو وامته ان يؤمنوا بما انزل الله على كل الرسل السابقين[٨٤] قال تعالى «قل آمنا بالله ومانزل علينا وما انزل على إبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون[٨٥].

وهكذا يتبين لنا ان منهج الرسالات السماوية - حسب هذه الكتب المقدسة يتجه إلى التكامل لا إلى التناقض وذلك لان مصدرها واحد هو الله ووجهتها واحدة هى الانسان أما الغلو والتشدد فيأتى من تفسيرات مذهبية ضيقة لا تتسق ابدا مع منهج الدين باعتباره الايمان بالله واحد خالق للكون ثم الخضوع والتسليم له - فلماذا يركز الاستاذ شاكر على فكرة النقض أو التناقض التى يقول بها، وما هو الهدف من ذلك؟

ان شاكر يتكيء على فكرة التناقض وهو يحاول أن يجد لها سندا من الكتب المقدسة ليقول أن ألفاظا مثل «الخطيئة» و «الفداء» و«الصلب» ثم «الخلاص» لا تحمل اى معنى بالنسبة إلى المسلم لانه يرى انها جزء من قاموس العقيدة المسيحية التى تقوم على الايمان بالفداء والصلب والخلاص مقصورة عليها وعلى المؤمنين بها وهو بهذا يحاول ان بجرد هذه الالفاظ من أى مدلول انسانى عام. وبالتالى يرفض استخدام هذه المصطلحات فى الشعر الحديث ويقول :

«ومن المغالطة الفاضحة ما قرأته فى صحيفة لويس عوض (المعروفة الان بصحيفة الاهرام!!» حيث زعم الكاتب ان اكبر ما اضافته الحركة الشعرية الجديدة هو الاستعانة بالرمز، فالصلب عند كثير من الشعراء، رمز لتضحية الانسان فى سبيل القيمة التى يؤمن بها، والاسلام يعرف كلمة «الخطيئة» كما قال القرأن الكريم» واغفر لى خطيئتى يوم الدين» وهذا نص كلامه.

---

(٨٤) سورة آل عمران .

(٨٥) نفس المرجع.

ولست ادرى كيف يتكلم الناس هذه الايام. لماذا كان «الصلب» رمزا للتضحية، ولم يكن القتل، ولا الشنق ولا المُثلة ولا «الخازوق» مادام الأمر يتعلق باللفظ دون دلالته المرتبطة بمصلوب بعينه أو مقتول أو مشنوق أو ممثل به أو مخوزق!!»[٨٦].

فشاكر يخاصم ألفاظ «الخطيئة» و«الفداء» و«الصلب» و«الخلاص» لمجرد انها تنتمى إلى العقيدة المسيحية ليس الا ثم يدعو الشعراء إلى استعمال الفاظا اخرى مثل القتل والشنق والمثلة و«الخازوق» والمخوزق بدلا منها. والاستاذ شاكر حر فى ان يدعو لاى شىء يراه، لكن أسأله وهو شاعر معروف له عشرات القصائد ان يدلنى على قصيدة واحدة أو حتى بيت واحد استخدم فيه كلمة «الخازوق» أو«المخوزق» استخداما شعريا، بدلا من «الصليب» أو «المصلوب» أو أن يدلنى على شاعر اخر مذكور بين الشعراء قد فعل هذا الأمر حتى الآن، وبعد ان مر على هذه الدعوة ربع قرن تقريبا.

لحسن الحظ ان احدا من شعرائنا المرموقين لم يقع فى هذه الغلطة واثبتوا جميعا انهم يتمتعون بسلامة الفطرة ورهافة المشاعر ونبل القصد بدرجة تجعلهم يستلهمون مصادر السمو والعظمة الانسانية فى هذه الرموز الخالدة. ان اختيار الشعراء يعد فى نظرى حسما لهذا الجدل العقيم، وقد وقع اختيارهم النهائى على الفاظ «الصلب» و«الخطيئة» و«الفداء» و«الخلاص» وكشفوا باستخدامهم لها عن قدرة هذه الألفاظ فى التعبير عن هموم الانسان المعاصر فى كل مكان يناضل فيه البشر ضد القهر والظلم والاستغلال. ولايغيب عن ذهن القارىء الذكى عشرات المعارك التى تدور فى افريقيا واسيا وامريكا اللاتينية بين شعوب فقيرة مقهورة وقوى اجنبية قاهرة أو عناصر محلية مدعومة بقوى الاحتكار الاجنبى، ولا يفوته ايضا ان عشرات بل مئات الابطال يسقطون فى هذه المعارك فداء عن اخوانهم فى الوطن ودفاعا عن المبادىء التى يؤمنون بها. فماذا يريد شاكر ان يسميهم؟ هل يسميهم قتلة أو مقتولين ويضن عليهم بلفظ «فدائيين» الذى يطلقه العالم عليهم؟ وهل هناك فدائيون دون فدية أو فداء؟ فكيف يريدنا اذن ان نتخلى عن

---

٨٦ - ابا طيل وأسمار ص : ٢١٦.

لفظ «الفداء» أو معناه وكيف تصبح حياتنا بعد ان تخلو أشعارنا وآدابنا من هذه القيم العظيمة والرموز الدالة عليها؟ فهل يعقل ان يقوم بعض صغار الكتاب والشعراء بشن حملة ضارية ضد كبار الكتاب والشعراء واتهامهم بمعاداة العروبة والاسلام لصرفهم عن استخدم هذه الألفاظ فى اشعارهم ولصالح من يمكن اهدار هذه الرموز الخالدة الغنية وما تختزنه من قيم وتقاليد انسانية رائعة لمجرد ارضاء نزعة دينية متطرفة أو نزعة شوفونية مجنونة؟

وارتباط هذه الألفاظ بالعقيدة المسيحية التى تؤمن بالصلب والفداء لايبرر هذه الدعوة ايضا، لان هذا الارتباط قد أضفى على هذه الالفاظ سحرا وجمالا وربطها بأعظم واصدق نماذج الفداء والتضحية وهو المسيح. ومع ذلك، فإن ذاكرة التاريخ لازالت تحتفظ لهذه الالفاظ بصور ورموز كانت محوراً لفلسفات عظيمة تمجد قيم الحب والخير والجمال. واذا أخذنا «الصليب» مثلا فسوف نجد له صورا واستخدامات عديدة هامة.

ومن المدهش حقا، ان «الصليب» كان له فى حضارتنا المصرية القديمة مكانة هامة، اذ كان رمزا لمفتاح الحياة وفى الحضارة اليونانية والرومانية كان موت الصليب هو اقسى عقوبة للمعارضين والمتمردين «فقد حكم الاسكندر الاكبر على الف جندى بالصلب. وروى المؤرخ يوسيفوس ان كورش الفارسى هدد بصلب كل من يعطل تنفيذ اوامره باعادة اليهود من بابل وهدد داريوس كل من يخالف أوامره بهذه الميتة ايضا. وقام انطيوخوس أبيفانس بصلب جماعة من أتقياء اليهود رفضت ان تذعن لأوامره بترك دينهم. وعند الرومان كان الصلب قصاصا من العبيد المتمردين والثائرين وقد صلب اسيارتاكوس خارج ابواب روما ومعه كثيرون من الثائرين لانه قاد ثورة العبيد ضد الامبراطورية سنة ٧٣ ق.م. وحتى صلب المسيح كان الصليب علامة الذل والعار وكان حمل الصليب يعنى حمل الاهانة ولكن بعد ان تم صلب المسيح صار اتباعه يفخرون بالصليب.[٨٧].

---

(٨٧) قاموس الكتاب المقدس ص ٥٤٥ .

ولحسن الحظ ان رواد حركة الشعر الحديث قد اهتدوا مبكرا إلى هذه المنابع والتقاليد الثرية واحسنوا الاستفادة بها فى اشعارهم الجميلة واستطاعوا ان يحدثوا ثورة فى تشكيل القصيدة الجديدة وطوعوها للتعبير عن اخطر المواقف وادق المشاعر، وان يدخلوا بالشعر إلى عالم المسرح العظيم.

وبعيدا عن الشعر، نجد ان حادث الصلب ذاته كان مصدر الهام كبير لواحدة من أهم الروايات فى ادبنا الحديث وهى قصة «قرية ظالمة» التى الفها الطبيب العالم والمفكر الكبير الدكتور محمد كامل حسين(٨٨)، وحاز عليها جائزة الدولة سنة ١٩٥٧.

وقصة «قرية ظالمة» تمثل محاولة جادة لدراسة أزمة الضمير المعاصر واكتشاف اسبابها وهذه الأزمة تتبدى فى قدرة المجتمعات على ارتكاب جرائم القتل والعدوان ضد الأفراد والجماعات باسم الوطنية أو القومية أو باسم الدين والصالح العام اذ تتحول هذه الشعارات إلى أوثان يعبدها الناس ويقدمون فى محرابها الذبائح البشرية. وقد لا يكون فيها ضرر حتى تصطدم بالضمير أى بأمر الله عند ذلك يكون الخضوع لها وعبادتها من دون الضمير كفرا أو شركا وضلالا.

ومن هنا ينبع تمرد بعض الأفراد على مجتمعاتهم حين يصطدم الايمان الفردى بالشعارات العامة التى يرفعها المجتمع وكثيرا ما يكون التمرد مأساويا فيدفع هؤلاء الأفراد حياتهم ثمناله.

وفى سبيل الكشف عن جذور هذه الأزمة وتوضيح أبعادها الحقيقية يعود بنا المؤلف قرابة الفى عام إلى الوراء... ليحلل لنا أحداث ذلك اليوم المشهود

«حين اجمع بنو اسرائيل امر هم ان يطلبوا إلى الرومان صلب المسيح ليقضوا على دعوته، وما كانت دعوته إلا ان يحتكم الناس إلى ضمائرهم فى كل مايفعلون وما يفكرون فلما عزموا ان يصلبوه لم يكن عزمهم إلا أن يقتلوا الضمير الانسانى ويطفئوا نوره، وهم

---

(٨٨) راجع كتاب «ابن سينا القرن العشرين» تأليف : نسيم مجلى.

يحسبون ان عقلهم ودينهم يأمران بما يعلو أوامر الضمير. وفى هذا الذى أرادوه تتمثل نكبة الانسانية الكبرى». (قرية ظالمة ص ٢).

لقد كان اليهود أهل دين وكان الرومان أهل مدنية وقانون ولم يحل ذلك كله دون ارتكابهم للجريمة لأنهم تصوروا ان الدين والنظام يعلوان على أوامر الضمير ومن هنا كانت خطيئتهم ومأساتهم ومأساة الانسانية عموما حتى الآن. وكما يقول المؤلف «فالناس أبدا معاصرون لذلك اليوم المشهود وهم أبدا معرضون لما وقع لأهل اورشليم حينذاك من اثم وضلال وسيظلون كذلك حتى يجمعوا أمرهم أن لا يتخطوا حدود الضمير».

ولاشك ان المؤلف قد اختار اسلوبا ملائما لموضوعه فسرد الأحداث عن طريق الاشخاص من زوايا مختلفة يعد أكثر تأثيرا وأقدر على ابراز وجهات النظر المختلفة فنحن لا نرى واقعة الصلب رغم انها الحدث الرئيسى للقصة. وانما نسمع عنها فى حديث الفيلسوف اليونانى الملحد مع الحكيم الماجى الذى رأى نجم المسيح يوم مولده وآمن به منذ ذلك الحين وهو هنا كثيرا ما يبرز وجهة نظر المؤلف (ص ٢٣٤ - ٢٣٥).

يقول الفيلسوف المادى الذى يرفض التسليم إلا بما يقبله العقل :

«انى مازلت أبعد ما أكون عن فهم حقيقة ما حدث أمامنا اليوم».

ويفسر الحكيم الماجى أحداث اليوم قائلا:

«ان الله رافع السيد المسيح إليه فهو نور الله فى الارض فلما أبى أهل أورشليم الا أن يطفئوه أظلمت عليهم الدنيا وهذا الظلام آية من عند الله تدل على أنه حرمهم من نور الايمان وهدى الضمير».

وهكذا تنتهى وقائع الصلب إلى هذه النتيجة. ذلك لان «رافع» حال يحتمل التنبؤ بما سوف يحدث، ويكون حديث الماجى والفيلسوف اما قبيل الصلب أو بعده أو فى ابانه... وفى هذه الحالة يحقق كامل حسين المواءمة بين آية «ماقتلوه وماصلبوه» وبين «واقعة صلب» لا ينبس عنها بكلمة، ويكون «رفع» السيد المسيح قد حدث بعد الدفن وقيامه من القبر... وهذا أقرب إلى معنى الآية الكريمة «ياعيسى انى متوفيك ورافعك إلى» ثم يشير المؤلف بعد ذلك

إلى عودة المسيح شخصيا بعد ثلاثة أيام ليأمر تلاميذه أو حوارييه بنشر الانجيل فى ربوع العالم.

وفى مقدمة الترجمة الانجليزية لهذه القصة يعلق مستر كينيث كراج على أزمة أورشليم فيشير إلى ان صيحة الجماهير لبيلاطس التى وردت فى الانجيل «خذ هذا الرجل» تحولت من الفرد إلى المجموع فأصبحت تعنى «خذ هؤلاء الرجال.» اصبح الرجل أزمة المجموع وأصبح المغزى الآخلاقى للمشهد حكما بواسطة الانسانية وللانسانية».

وسحر هذا الكتاب انه يتخذ هذا الموضوع محورا له يستكشفه بحساسية مرهفة ويقدمه وربما لأول مرة عن طريق مفكر ينتمى للعقيدة الاسلامية.

فالفكر الإسلامى يميل إلى رفض صلب المسيح والمسيحيون يحاولون منذ قرون اثبات الصلب عن طريق الأسانيد التاريخية وكتدعيم للعقيدة الدينية التى تؤمن بالصلب كطريق للفداء وكان من نتيجة هذا الجدل ان غمض على الجميع تقريبا المغزى الانسانى لهذا الحادث. وهذا ما يبرزه الدكتور محمد كامل حسين من خلال هذه القصة فهو يقدم تحليلا نافذا لارادة اليهود على صلب المسيح.

وهو يفعل هذا دون ان يتعدى الحدود التى رسمها القرآن... ولكنه يستكشف الاحداث من جديد فى ضوء النص القرآنى ويكتشف ان واقعة الصلب قد حدثت على المستوى الانسانى اما من هو الذى صلب؟ فهو لايصرح به.

ولعله يجدر بنا ونحن نعرض لهذه القصة الهامة ان نستعوض معا الآراء التى ترفض موضوع الصلب ونحلل أبعادها لنعرف إلى أى حد وصل المؤلف فى مناقشة هذه القضية ولعل أهم هذه الاقوال هو ما جاء بالقرآن الكريم فى الآية «وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه مالهم به علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما».

وهذه الآية الكريمة تؤكد عدم قيام اليهود بصلب المسيح ورواية الانجيل تقرر أن اليهود حكموا على المسيح وسلموه للوالى الرومانى لكى يقوم بتنفيذ

الصلب. فاليهود لم يكن لهم حق تنفيذ الأحكام ومن هذه الناحية نجد الاتفاق واضح بين القرآن والانجيل فى نفى قيام اليهود بعملية الصلب ذاتها.

«وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزاً حكيماً» ولايعطى القرآن تفصيلا عن هذا الرفع وكما يقول سيد قطب «ولايدلى القرآن بتفصيل فى هذا الرفع أكان بالجسد والروح فى حالة الحياة؟ أم كان بالروح بعد الوفاة؟ ومتى كانت هذه الوفاة واين» .. إلا ماورد فى السورة الأخرى من قوله تعالى «ياعيسى انى متوفيك ورافعك إلى» وهذه كتلك لا تعطى تفصيلا عن الوفاة ولاعن طبيعة هذا التوفى وموعده» (فى ظلال القرآن ً ص٨٠٢) .

لكن القرآن يرسم لحياة المسيح ثلاث مراحل فى قوله :

«والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً» بحيث يرتب لحدوث الوفاة قبل الرفع .. وفى آية أخرى نجد قوله تعالى « ..وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد.» وواضح من سياق الآية أن وفاة المسيح قد حدثت بالفعل أما كيف كان ذلك فالقرآن لايدلى بتفصيل عن هذا الأمر .. أما الانجيل فيؤكد وقوع الصلب.

ومن ناحية أخرى فان الآية الكريمة تتفق فى معناها مع ماقال به بعض الفلاسفة في القرن الثانى الميلادى اذ قالوا ان المسيح لم يصلب وان الذى صلب هو شخص غيره خيل لليهود انه المسيح وأما المسيح نفسه فقد رفعه الله إلى السماء سالما وقد اطلق المؤرخون على هذه الجماعة اسم «المشبهة».

وفى القرن الرابع الميلادى قدم الراهب أريوس رأيا مختلفا يعد نوعا من الاجتهاد الفلسفى فى تفسير آيات الانجيل فيقول أريوس ان الله لم يتعذب فى المسيح فهو روح الله وكلمته والجوهر لا يصلب ولا يتعذب انهم ماصلبوه إلا فى الظاهر فقط أما المسيح الكلمة فقد رفع إلى السماء والمسيح البشر قد صلب على الارض. ولكن العامة تتوهم ان روح الله تعذبت فى جسد المسيح وان المسيح صعد إلى السماء روحا وجسدا.

وقد رفضت الكنيسة المسيحية كلام اريوس واعتبرته بدعة مذمومة لأنه يفصل بين اللاهوت والناسوت أى بين الطبيعة الالهية والطبيعة الجسدية للمسيح بينما تقول تعاليم هذه الكنيسة المستمدة من الانجيل ان المسيح قد

صلب وقبر وفى اليوم الثالث قام من الاموات وصعد إلى السماء وان لاهوته لم يفارق ناسوته لحظة واحدة أو طرفة عين.

وهذه الاقوال على مابينها من خلاف تتفق جميعا فى حدوث واقعة الصلب «فاليهود يعترفون بها فى الآية الكريمة «وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله» فهم يعترفون هنا انهم قتلوه وهم يعلمون انه رسول الله. فإن كان الله قد رفعه ووضع على الصليب شخصا يشبهه لحكمة الهية فان الجريمة تبقى تبعتها على اليهود والرومان لأن تدبيرهم للصلب وتنفيذه على هذا النحو يعطى الدليل الكافى على انهم رفضوا المسيح وتعاليمه الداعية إلى الحب والسلام.

وفى حدود هذا التفسير، تصرف المؤلف فهو يقدم الوقائع السابقة على الصلب كما هى بالضبط فى المفهوم المسيحى. فاذا تركنا جانبا السؤال عما اذا كان الصلب قد وقع للمسيح فعلا، وركزنا على الحدث كشىء كان مقصودا به المسيح فإن المغزى الانسانى كله للقرار الذى اتخذه معاصروه ضده ومن أجل صلبه يبقى كما هو لا تشوبه شائبة وهذا ما يذهب إليه مستر كينيث كراج ثم يضيف «إن الشىء المهم هو ان قلة قليلة قبل (كامل حسين) هى التى قامت بمبادرات اسلامية لدراسة التاريخ المسيحى من جانبه الانسانى».

وعلى الجانب الانسانى يرى الدكتور كامل حسين ان وقائع الصلب تمت. فاليهود وبيلاطس البنطى كانوا يعلمون انهم يصلبون المسيح لا شبيها له ولو عرفوا بالشبيه لتراجعوا عن فعلتهم فحقيقة الصلب بوقائعها على هذا النحو تشكل مواجهة اخلاقية تنعكس عليها مشاكل الموقف الانسانى بحيث تتيح لنا دراسة الأزمة الانسانية الشاملة.

فمدينة أورشليم التى يطلق عليها المؤلف اسم «قرية ظالمة» هى نموذج للعالم كله وقيافا وبيلاطس ليسا ممثلين لليهود والرومان فقط بل ممثلين للانسانية كلها حين تخاذلا أمام الرعاع وسلما المسيح للصلب.

ورغم ان القصة تكشف لنا ايضا عن اسلوب اليهود فى توزيع تبعة الجرائم الكبرى إلا انها لاتدين اليهود كشعب أو جنس فهى لا تدين مجتمعاً بذاته كمجتمع بل بفعله وهى إدانة لكل من ينحرف عن جادة الصواب أو

يتنكب لأوامر الضمير الذى هو قبس من نور الله. فالمؤلف يرى ان الجرائم الكبرى تقع تحت دعاوى الوطنية والقومية وحماية الدين أو الصالح العام. وهذه الشعارات تمثل أوثان العصر الحديث لهذا نراه يحرض الأفراد على التمرد عليها اذا تصادمت مع نواهى الضمير.

فالانصياع لهذه الدعاوى وقبولها من جانب الفرد رغبة فى منصب أو مجد شخصى يعتبر فى نظر المؤلف نوعا من الشرك بالله. فهذه الدعاوى فى نظره جميعا لا تبرر وقوع الحرب أو العدوان أو حتى قتل شخص بمفرده والقصة مليئة بالتحليلات الفلسفية والذهنية للاغراءات التى تضلل الافراد والجماعات وتسبب نكبة البشر وهو يلخص رأيه فى المسيحية على النحو التالى :

«ان الموسوية ركزت على العدل حين قالت سن بسن وعين بعين أما المسيحية فقد ركزت على الحب والتسامح فقد لا ينفع الناس ان تهديهم تفصيلا إلى الخير بل قد يكون انجح لو علمناهم الايمان والحب وكبح الشهوة وتركنا عقولهم ان تنظم امورهم فى حدود مالا يحرمه الضمير».

ومن هنا تأتى دعوته الملحة لفصل الدين عن النظم الاجتماعية لأن الدين ثابت والنظم الاجتماعية متغيرة بالضرورة وهما أمران لا يجب ان يتعلق احدهما بالآخر.

واذا كانت «قرية ظالمة» تعطى مثالا لرواية استلهم مؤلفها حادثة الصلب، فان مسرحية «القضية»[٨٩] ارتكزت على حادث الصلب وربطت بينه وبين العدوان المستمر على شعب فلسطين وغيره من شعوب الامة العربية، لتنفى حق اليهود فى الحصول على التبرئه من دم المسيح على اساس ان الجريمة ما تزال مستمرة، وشرط التبرئة والغفران هو الكف عن الجرائم والتوقف عن العدوان حتى على المستوى الانسانى.

لم يلتفت الاستاذ شاكر لهذه النماذج الادبية الهامة التى تناولت اخطر قضايانا القومية والانسانية ولم يتأمل ابعاد ثورة الشعر الحديث، ويتفحص

---

(٨٩) «القضية» تأليف : نسيم مجلى

نتائجها فى ضوء الحاضر والمستقبل، وإنما نظر إليها وهو يتجه كلية إلى الماضى.

وقد لا يدرك بعضنا حقائق الأمور كما تقدمها هذه النماذج الحية، فليس هو لويس عوض الذى روج لهذه الرموز، وليس هم شعراء النصارى الشوام الذين بشروا بهذه الرموز وانما كان رواد الشعر الحديث فى العراق وفى مصرهم الذين احسنوا الاستفادة منها.

لقد اقترن استخدامهم لهذه الرموز، بتعرفهم على نظرية التقاليد الادبية لاليوت التى فتحت امام الشعراء ابواب التراث الانسانى عموما وتراثنا العربى الاسلامى بوجه خاص والكشف عن رموزه المشرقة المضيئة.

ولعل ابرز مثال على هذا تجربة صلاح عبد الصبور حين انقطع لدراسة تراثنا الشعرى لمدة عامين كاملين، انتهى منها برفض ثلاثة ارباع الشعر العربى لسطحيته وعجزه عن التعبير عن هموم الانسان كفرد أو كمجموع، وبكلمات صلاح عبد الصبور «عجزه عن التعبير عن الحالة البشرية» التى سما اليها ابو العلاء المعرى واقتنع إلى يقين راسخ عبر عنه قائلا «ابا العلاء المعرى هو ثلاثة ارباع الشعر العربى والربع الباقى من قلبى يتقاسمه ابو نواس وابن الرومى والمتنبى وغيرهم»(٩٠).

لقد نظر صلاح عبد الصبور إلى التراث العربى فى ضوء العصر، ورأى أن التراث الذى يتجاهل انسانية الانسان ويتنكر لحريته وعقله لا يجب ان ينتمى إليه أو يدافع عنه بل يجب غربلته وتصفيته واسقاط ثلاثة ارباعه اذا لزم الامر، وفرز عناصره الصالحة وابرازها جنبا إلى جنب مع عناصر التراث العالمى الانسانى على اساس ان قيمة هذا التراث ليست فى التعبير عن لغته أو التعبير عن عصره، وانما فى قدرته على التعبير عن الانسان، وهذه هى النظرة التى بنى عليها موقفه من التراث حيث يقول :

«لم يكن دليلى إلى تخير تراثى الخاص هو قيمة هذا الشعر فى لغته أو تعبيره عن عصره ولكن قيمته فى أية لغة، وتعبيره عن الانسان»(٩١).

---

(٩٠) «حياتى فى الشعر» صلاح عبد الصبور.

(٩١) «حياتى فى الشعر» صلاح عبد الصبور.

وكان من ثمار هذه المراجعة للتراث مسرحيات «مأساة الحلاج» و«ليلى والمجنون» و«مسافر ليل» و«الاميرة تنتظر» و«بعد ان يموت الملك» بالاضافة إلى قصائده الرائعة الجميلة.

هذا ما فعله رائد الشعر العربى الحديث فى مصر، فماذا فعل من جاءوا بعده؟ سأكتفى هنا بأمل دنقل الذى درست شعره، واقول ان امل دنقل اخذ بهذه النظره الكلية للتراث فى معظم اشعاره وحقق اكبر نجاحاته الشعرية على اساسها وكان من ابرز ثمارها «كلمات اسبارتاكوس الاخيرة» و«الارض والجرح الذى لا ينفتح» و«البكاء بين يدى زرقاء اليمامة» و«العشاء الأخير» و«العهد الآتى» و«لاتصالح» و«مقتل كليب» حيث نجده يستعير رموزه من التراث العالمى كله دون تفرقه بين ما هو عربى وما هو اجنبى فنرى اسبارتاكوس وسيزيف وقيصر وهانيبال والمسيح وايزيس وأوزيريس جنبا إلى جنب مع الحسين والحجاج وابن سلول والترك والمغول وكافور والمتنبى وابى نواس وصلاح الدين وجمال عبد الناصر بالاضافة إلى صياغاته الشعرية الجديدة فى ديوانه «العهد الآتى» وتضمينها لآيات ومعان من الانجيل بعهديه القديم والجديد وآيات من القرآن.. مما اكسب شعره شمول الرؤية وعمق التعبير وكثافته وجعله أقرب إلى التعبير عن «الحالة البشرية» التى تكلم عنها صلاح عبد الصبور والتى سما اليها ابو العلاء المعرى(٩٢).

ولا يختلف الأمر ابدا بالنسبة لشعرائنا المتميزين من امثال احمد عبد المعطى حجازى و محمد عفيفى مطر ومحمد ابراهيم ابو سنة وفاروق شوشة ووصفى صادق وبدر توفيق وعشرات آخرين فى مصر والعالم العربى مما لا يتسع المجال لذكر اسمائهم هنا.

ومن هذا يتبين أن حركة الشعر الجديد كانت تياراً ادبيا عصريا تقوده رؤية انسانية شاملة تنطلق من قاعدة قومية تدرك أبعاد الواقع المحلى ادراكا حادا ولكنها لا تتجاهل وحدة المصير الانسانى. وهذا ماعجز عن ادراكه هؤلاء الرافضون الذين حصروا أنفسهم فى نطاق رؤية شوفونية متطرفة.

وبناء على هذا نقول، لم تكن رموز العقيدة المسيحية هى بيت القصيد فى هجوم شاكر.. كان الهدف شىء اهم واخطر.. وهذا ما سينكشف لنا فى الفصل التالى.

---

(٩٢) راجع مقدمة كتاب «امل دنقل» تأليف: نسيم مجلى.

٩ ـ شاكر والثقافة الغربية المسيحية :

كتب الأستاذ محمد عودة كلمة قصيرة فى جريدة «الجمهورية» (٢٠ يونيه ١٩٦٥) يقول «واذا كانت القوس العذراء قد أسعدتنا، إلا أن بعض ما يكتب صديقنا العزيز الآن، يترك فى نفوسنا «حزازا من الوجد حامزا» وذلك مثل هجومه على الثقافة الغربية، وكأنها فقط كتابات المبشرين المعادين للإسلام والعرب، ومثل مساجلته مع الدكتور لويس عوض التى توقعنا ان تكون اثراء للبحث والأدب، فانقلبت إلى مهاجمة يستغلها البعض، وكنا نجل الأستاذ الجليل عنها»

وجاء رد الأستاذ شاكر على النحو التالى:

«وإذا شاء الصديق ان اصرح له بعبارتى أنا، لا بعبارته هو، فإنى اقول بملء فمى: نعم!. أنا عدو للثقافة الغربية، ولا استطيع أن أكف عن مهاجمتها، لا لأنها معادية للاسلام والعرب، بل لشىء آخر غير الذى تتوهم»(٩٣).

ثم أضاف قائلا:

«وبالطبع، أنا اعلم أنك اذكى من أن تخلط بين «العلم» الذى هو تراث انسانى، وإن كان ربما زيف المزيفون فأدخلوا فى مفهوم «العلم» شيئا ليس منه «وبين «الثقافة» التى يزعم رجل مثل اليوت فى تحديده لمعناها: إن ثقافة الشعب، ودين الشعب مظهران مختلفان لشىء واحد، لأن الثقافة فى جوهرها تجسيد لدين الشعب، ويزعم أن السير إلى الإيمان الدينى عن طريق الاجتذاب الثقافى، ظاهرة طبيعية مقبولة.

(٩٣) «أباطيل وأسمار» ص ٤٩١ .

وسواء أصاب «اليوت» كل الإصابة، أم خلط في إدراك هذا المعنى بعض الخلط، فإن جوهر رأيه سليم ظاهر السلامة، عند من خالفه في مذهبه ومن وافقه»(٩٤).

ثم يقول:

«ولكنى احسن الظن بعقل الأستاذ «محمد عودة» لأنى اعرفه معرفة جيدة، فمن اجل ذلك عجبت كيف غاب عنه انى بطبيعة ذلك عدو للثقافة الغربية، لأنها نابتة فى مدارج نموها، فى بيئة وثنية مسيحية انكر عقائدها وارفضها واعتقد بطلانها كل البطلان»(٩٥)

ثم ينفى اتهام عودة له بمهاجمة لويس عوض ويخاطب عودة قائلا:

«إنى اعالج رسم «صورة» لآدمى، انت أول من يعلم مقدار ما ينطوى عليه من فساد التركيب، أم إنى اخطأت فى تقدير ما أعرفك تعرفه؟ ويضيف ان المهاجمة ليست غرضه وإنما غرضه هو «الدفاع عن كيان أمه برمتها... بهتك الأستار المسدلة «التى» يعمل من ورائها رجال إختارتهم «الثقافة الغربية» بالمفهوم الذى دللت عليه، اعنى «الثقافة الغربية الوثنية المسيحية، ليحققوا لهذه الثقافة غلبة على عقولنا، وعلى مجتمعنا، وعلى حياتنا، رعلى ثقافتنا، وبهذه الغلبة يتم انهيار الكيان العظيم الذى بناه أباؤنا فى قرون متطاولة، وصححوا به فساد الحياة البشرية فى نواحيها الإنسانية واالأدبية والأخلاقية والعملية والفكرية، وردوها إلى طريق مستقيم»(٩٦)

وأحب هنا أن أنبه القارىء العزيز إلى أمر هام جدا، وهو ألا يظن وهو يقرأ عبارة «الكيان العظيم الذى بناه أباؤنا فى قرون متطاولة» ان الأستاذ شاكر يعنى ضمن ما يعنى حضارتنا المصرية العريقة التى تضرب فى أعماق التاريخ مسافة طولها سبعة آلاف عام، أو أنه يعنى شيئاً مما خلفته

---

(٩٤) نفس المرجع ص ٤٩٧.

(٩٥) نفس المرجع ص ٤٩٨.

(٩٦) «أباطيل وأسمار» ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

هذه الحضارة من قيم أخلاقية ودينية وإلهامات روحية أوحت لاخناتون الإيمان بوحدانية خالق الكون، الذى رآه مجسداً فى قرص الشمس آتون، ورأى فيه مصدر الدفء والنماء والحياة على الأرض، أو أن شاكر يعنى ما أنجزته هذه الحضارة من معجزات علمية ورياضية فى فنون العمارة والطب (مثل بناء الاهرامات وتحنيط جثث الموتى) والزراعة وتحديد مواقيتها.. لا أبداً فشاكر لا يعنى شيئا من هذا الكيان الحضارى مطلقا ولا يذكر تاريخ مصر الفرعونية الا فى مجال المخاصمة والعداء، ولا يوجه لهذا التاريخ سوى المقت الشديد، فهو يعتبر الحضارة الفرعونية من الوثنيات التى طمرها الإسلام ويقرر:

«ان الفن المصرى الفرعونى - على دقته وروعته وجبروته - ان هو الا فن وثنى جاهلى قائم على التهاويل والاساطير والخرافات التى تمحق العقل الإنسانى» وأن تمثال نهضة مصر (لمختار) الذى مجده المجدون وتغنى به اصحاب النظرات الضيقة المحدودة لا يرى فيه (إلا تقليداً لآثار حضارة قد دثرت وبادت).(٩٧)

وفى الوقت الذى يعلن فيه شاكر انه يمزق «استارا مضللة» نجده ينسج استارا اشد كثافة وغموضا فهو يحدد هدف هجومه بأنه «الثقافة الأوربية الوثنية المسيحية» وهى تركيبة ملفقة ومضللة إذ تجمع مع سبق الاصرار والتعمد بين مصطلحين لا يتفقان ابداً فى شيء وهما «الوثنية» «والمسيحية» ولكنه يجمع بينهما عمداً ليرضى المتعصبين من قرائه الذين يخلطون دائما بين الاثنتين، وكأن الآخرين الذين يهاجمهم شاكر لا يعجبهم فى الثقافة الغربية سوى المسيحية الوثنية أو الوثنية المسيحية، وهذا فى جوهره «عمل سياسى محض» كما يقول شاكر نفسه، يخرج عن نطاق البحث العلمى إلى مجال الأيديولوجيا.

لكن ذلك لن يجد كثيراً فى محاولة اخفاء الحقائق أو خلط الأوراق، لأن الحقائق الساطعة التى لامراء فيها أن الحضارة الغربية قد طورت ورسخت قيمتين جوهريتين بالنسبة للفرد والمجتمع المتحضر هما: حرية الفرد والعدالة

(٩٧) محمد حسن عواد فى مقاله «محمود شاكر مفكرا مسلما» ضمن كتاب «دراسات عربية وإسلامية» ص ٤١٩.

الاجتماعية. والمجتمعات الأوربية سواء الديمقراطية التى تقدس قيمة الفرد كانسان وتقدس حريته أو الاشتراكية التى تعطى الأولوية لقضية العدالة الاجتماعية والمساواة الاقتصادية بين الافراد، هذه المجتمعات فى شرق اوربا وغربها تعمل جميعا بهمة ونشاط لتحقيق التوازن بين هاتين القيمتين الجوهريتين لصالح الفرد والجماعة. وفى ظل تقدم علمى وتكنولوجى هدفه الوحيد هو رفاهية الناس فى هذه المجتمعات. فهل سعادة الانسان كفرد وكجماعة تتعارض مع أى دين أو أى ملة؟، فلماذا يتجاهل الاستاذ شاكر هذه الجوانب الاساسية فى الحضارة الاوربية ويعمد إلى زاوية الدين أو حكاية الوثنية المسيحية .... لقد فصلت هذه المجتمعات بين الدين والنظام الاجتماعى ووضعت ضمانات حقيقية لحماية الفرد وآدميته وحقوقه - واصبح الجميع متساوين امام القانون لاعصمة لحاكم أو محكوم عند الحساب يحكم انتمائه لطائفة معينة أو لدين معين. فلماذا يتجاهل الاستاذ شاكر هذه الجوانب المضيئه والتى تهمنا من هذه الحضارة ويذهب بنا بعيداً؟

يؤسفنى ان اقول ان تجاهل شاكر لـ قضيتى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ثم الاندفاع إلى تكفير المسيحين واليهود باسم كراهية الثقافة الغربية كان يحمل فى طياته دفاعا قويا عن تيارات الفكر الرجعى والنظم القبلية التى كانت تحارب مصر وتستنزف قواها فى ذلك الوقت . لقد نشر شاكر هذا الكلام سنة ١٩٦٥[٩٨]، حين نشر سيد قطب كتابه «معالم في الطريق» الذى يكفر فيه المجتمع كله وربما كان ذلك فى تلك الفترة من اسباب اعتقال شاكر مع الاخوان حين كانت مصر بقيادة جمال عبد الناصر مشغولة بتنفيذ خطة طموحة للتنمية وبتحقيق الكفاية والعدل.. وكان ميثاق العمل الوطنى، الذى استخلصته قوى النضال الوطنى والقومى من المعاناة العميقة بعد قيام الرجعية العربية بضرب تجربة الوحدة العربية بين مصر وسوريا سنة ١٩٦١، كان الميثاق يعلن :

«ان الثورة العربية مطالبة اليوم بأن تشق طريقا جديداً امام اهداف النضال العربى ان عهودا طويلة من العذاب والامل بلورت فى نهاية المطاف

(٩٨) دبرت الرجعية مؤامرة الانفصال وضربت تجربة الوحدة بين مصر وسوريا سنة ١٩٦١، ثم راحت تجند المرتزقة لضرب القوات المصرية التي دعيت لمساندة ثورة اليمن واستنزاف امكنيات مصر من ١٩٦٢ حتى سنة ١٩٦٧ تمهيدا للنكسة.

اهداف النضال العربى ظاهرة واضحة صادقة فى تعبيرها عن الضمير الوطنى للامة، وهى الحرية والاشتراكية والوحدة».

«بل ان طول المعاناة من اجل هذه الاهداف كاد ان يفصل مضمونها ويرسم حدودها.

لقد اصبحت الحرية الآن تعنى حرية الوطن وحرية المواطن.. واصبحت الاشتراكية وسيلة وغاية، هى الكفاية والعدل[٩٩] هذه هى الاهداف الاصيلة والحقيقية للنضال كما بلورتها ثورة يولية الاشتراكية بقيادة الزعيم الخالد جمال عبد الناصر الذى ساند ومول ثورات التحرر العربية ضد الاحتلال الغربى حتى تحررت تونس والجزائر وليبيا واليمن الجنوبية، ثم اخذ يعمل على بناء الوحدة والاشتراكية فتآمرت عليه الرجعية العربية وتآمرت مع الاستعمار فضربت الوحدة المصرية السورية وتدخلت ضد ثورة اليمن لكى تستنزف قواتنا العسكرية وامكاناتنا المادية تمهيدا لهزيمة ١٩٦٧.

وكان من الواضح ان قوى الرجعية تتهم عبد الناصر ونظام حكمه بالكفر والخروج على الاسلام والعجيب أن حكام العرب والمسلمين الذين كانوا ومازالوا يرفعون راية الاسلام، لم يتصدوا ابدا لاسرائيل أو للغرب فى معركة حقيقية، وأن تبعيتهم للغرب تبعية حقيقية بحكم حماية الغرب لسلطانهم وامتيازاتهم الطبقية، واحتكارهم لثروة بلادهم وايداعها فى بنوك اوربا وأمريكا بعيدا عن مجالات الاستثمار الحقيقى فى بلاد العرب والمسلمين لرفع مستوى الغالبية العظمى التى تهددها المجاعة فى كل مكان.

ومن هذا يتبين أن رفع رايات الدين ومحاربة الشرك والالحاد كانت ولازالت مجرد شعارات جوفاء لالهاء جماهير البسطاء عن الاهداف الحقيقية للنضال ودفعهم إلى صراعات طائفية كما حدث فى لبنان، وفى السودان وهم يحاولون ذلك فى مصر ايضا، فى خط واحد يتفق مع أهداف الصهيونية واسرائيل. لتمزيق هذه الاوطان وابعادها عن طريق البعث الحقيقى المتمثل فى الحرية والاشتراكية والوحدة.

لقد استطردت هذا الاستطراد لكى اضع امام القارئ العزيز هذه الخلفية الاساسية للتاريخ والواقع حتى يمكنه المشاركة الحقيقية فى تقييم هذه الامور

(٩٩) «ميثاق العمل الوطنى» (الباب الثانى - فى ضرورة الثورة).

وأن يسأل نفسه : هل كان يمكنه بنظرة موضوعية ان يرى أهداف شاكر الحقيقية بعيدا عن اهداف الرجعية العربية فى ذلك الوقت؟، وإلا ماذا يستفيد النضال القومى من تكفير المسيحيين واليهود غير اثارة الفتن وتمزيق وحدة هذه الأوطان التى يتعايش فيها المسلمون والمسيحيون؟

أجل ان شاكر يكفر المسيحيين ويكفر اليهود ويجتهد اجتهاداً متعسفا ومسرفا فى تفسير آيات من القرآن ليصل إلى هذه النتيجة الغريبة التى تخالف كل ما استقر عليه الفكر الاسلامى فى رؤية العلاقة مع المسيحيين واليهود. فهو يرى ان معنى كلمة الدين «قد انتهى إلى ان يكون كالمجهول، بعد ان غلبت على ديار الاسلام حضارة نابعة من تراث اهل الكتابين المذكورين فى كتابنا المنزل، وذلك لانهم يستخدمون لفظ «الدين» للدلالة على شىء يأبى ديننا نحن ان يسلم بدلالته إباء مطلقا(١٠٠).

وفى موقع اخر يقول : «واذا كان غير المسلمين، ممن يتكلمون العربية ويعبرون بها يسمون ماعندهم «دينا» على هذا الوجه، فهل يصح عندنا نحن المسلمين ان نسمى ماهم عليه «دينا» وأن نفهم لفظ «الدين» بمعنى غير المعنى الجامع المركب الذى يدل عليه لفظ «الدين» عندنا؟(١٠١) وذلك لان معنى «الدين» عند النصرانى مركب من جماع عقائد النصرانية وآدابها وأعمالها وعباداتها وطرق ممارستها على الوجه الذى يألفه»(١٠٢).

ولا بأس فى ان يرى الاستاذ شاكر اختلافا لمعنى كلمة «الدين» عند أهل الديانات يختلف بحسب اختلاف بعض عقائدهم وطرق عباداتهم مثلا.. لكن البأس كل البأس فيما يقوله بعد ذلك عن اليهود والنصارى وقت نزول القرآن:

«فكان أهل الكتاب يومئذ على ملة مبدلة من دين موسى وعيسى عليهما السلام، وكان العرب يومئذ خاصة على ارث مبدل من الحنيفية ملة إبراهيم عليه السلام، غلب عليهم الشرك بالله، وعبادة الوثنية،

---

(١٠٠) أباطيل واسمار ص : ٥٢٥.
(١٠١) نفس المرجع السابق ص : ٥٣٦.
(١٠٢) أباطيل واسمار ص: ٥٣٦.

اتخذوها اندادا يتقربون بعبادتها إلى الله زلفى، فيما كانوا يتوهمون، وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم والعرب والنصارى جميعا فى ملة جاهلية»(١٠٣).

وهذا الكلام يقوم على الخلط بين المفاهيم. فالمعروف ان الجاهلية صفة تطلق على المرحلة السابقة على الاسلام لوصف الوثنيين وعبدة الاصنام فى الجزيرة العربية أما اليهود والنصارى فالقرآن يسميهم باسمائهم تارة وتارة أخرى بأهل الكتاب، بل كان القرآن يطلب إلى العرب ان يستفتوا اهل الكتاب ويستنيروا بمعرفتهم فى فهم آياته وأحكامه وذلك فى عديد من الآيات التى تقول «فأسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»(١٠٤) أو «فأسأل الذين يقراون الكتاب من قبلك»(١٠٥) فهل كان القرآن يعطى حق الفتوى والتفسير والمشورة لاهل الكتاب من اليهود والنصارى لو كانوا مشركين أو وثنيين كما يزعم شاكر فى هذه الفقرة التى ذكرناها آنفا؟

ويحدثنا الدكتور عبد الصبور شاهين حول تفسيره لعبارة «النبى الأمى» فيقول

«فلنعد إلى السورة ٢/٩٦» هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين «فكلمة» أمى (سورة الجمعة ٢) فى هذه الآية، وفى كثير غيرها يقصد بها (العرب المشركين) الذين لم يتلقوا وحيا، كما هى حال اليهود والنصارى، وهم لذلك يعيشون فى جهل بشرع الله. وفى تفسير الطبرى اخبار كثيرة مرفوعة إلى ابن عباس تؤيد هذا المعنى وتزكيه.

فالنبى الأمى ـ لا يعنى اذن (النبى الجاهل)، وانما يعنى (نبى الوثنيين) واشتقاق الكلمة العربية (امة) يرجع بالتأكيد إلى العبرية :ummot ba olam أى (امم العالم)، أى الوثنيون الذين كان اليهود والنصارى يعرفونهم»(١٠٦) وكلام الدكتور عبد الصبور شاهين يقطع

---

(١٠٣) نفس المرجع ص: ٥٣٩.
(١٠٤) سورة «الأنبياء» آية (٧) «وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسالوا أهل الذكر... ان كنتم لا تعلمون»
(١٠٥) سورة «يونس» آية (٩٤) «فإن كنت في شك مما انزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك».
(١٠٦) تاريخ القرآن ص: ٤٨ ـ ٤٩ (دار القلم ١٩٦٦).

بأن اليهود والنصارى لم يكونوا وثنيين ولا مشركين ولا جاهليين. اذن ما يقوله الاستاذ محمود شاكر كلام لا أساس له من الصحة، ولا سند له فى التاريخ أو فى القرآن. ومع ذلك فسوف نمضى معه لنسمع ما يقوله فى تفسير الآية التالية :

«هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله».. فعرف «الدين» بالاضافة إلى «الحق» وعنى به الاسلام، ثم ذكر «الدين» معرفا، مفردا، ثم وصفه بلفظ «كله» الدال على معنى الجماعة، فكأنه قال «على كل دين» ولكنه سبحانه لايسمى شيئا من هذه الضلالات فى عبادته وطاعته «دينا» فجاءنا بالحق فى العبارة عن هذه الملل التى يدعى اهلها ان الذى هم عليه عبادة له سبحانه، فجعلها كلها ملة واحدة فى الكفر، وان اختلفت اسماؤها»(١٠٧).

ان القارىء اللبيب يدرك بغير شك مدى التناقض فى هذه الاقوال بين منطوق الآية الكريمة التى يستدل بها شاكر وبين النتيجة لآخيرة التى قفز إليها بغير مقدمات ولكى تدرك حقيقة هذا التناقض هيا نقرأ هذه الفقرة مرة أخرى ونتأملها جيدا، ولنبدأ من قول شاكر «فعرف الدين بالاضافة إلى «الحق» وعنى به الاسلام ثم ذكر «الدين» ولكن شاكر يفزع من هذه النتيجة التى توصل اليها فى العبارة الاخيرة حين يدرك ان عبارة «على كل دين» تتضمن مقارنة بين الاسلام والاديان الاخرى التى هى المسيحية واليهودية، فيقفز إلى نتيجة اخرى بلا مقدمات حيث يقول :

«ولكنه سبحانه لايسمى شيئا من هذه الضلالات فى عبادته وطاعته «دينا» فجاءنا بالحق فى العبارة عن هذه الملل التى يدعى اهلها ان الذى هم عليه عبادة له سبحانه فجعلها كلها ملة واحدة فى الكفر وان اختلفت اسماؤها» ثم يوضح هذا فى مكان اخر فيقول :

---

(١٠٧) اباطيل واسمار: ص ٥٥. ولقد فسر الاستاذ سيد قطب هذه الآية نفسها بما يؤكد فكرة التكامل بين هذه الديانات فقال «ولقد تمت ارادة الله فظهر هذا الدين على الدين كله. ظهر فى ذاته كدين، فما يثبت له دين آخر فى حقيقته وفى طبيعته. فأما الديانات الوثنية فليست بشىء فى هذا المجال، وأما الديانات الكتابية فهذا الدين خاتمتها، وهو الصورة الأخيرة الكاملة الشاملة منها، فهو هى، فى الصورة العليا الصالحة إلى نهاية الزمان» (فى ظلال القرآن / مجلد ٦ ص ٣٥٥٨ ـ ٦١)

«فصار بيناً بعد هذا ان الله سبحانه لا يرضى لنا ان نسمى شيئا من الملل من نصرانية ويهودية وغيرهما «دينا» سوى ملة ابينا إبراهيم عليه السلام، وملة انبيائه جميعا، وهى الاسلام «دين الله» الذى لا يقبل من عباده دينا سواه» واذن فقول المسلم مثلا : «الاديان السماوية» قول مخالف لعقيدة أهل الاسلام فى حقيقة هذه الملل التى عليها الناس أحمرهم واسمرهم»(١٠٨).

إلى هذا الحد بلغ شاكر فى ارهاق النصوص واعنات الالفاظ وتحوير المعانى حتى يصل إلى هذا التفسير الذى يخالف مضمون الآية نفسها بل ويخالف مضمون الآية الأخيرة فى نفس السورة «الصف» التى تقول:

«يا أيها الذين آمنو كونوا أنصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن انصار الله فآمنت طائفة من بنى اسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين»(١٠٩).

هذه الآية هى خاتمة سورة «الصف» وهى تعنى كما هو ظاهر من معناها ان النبى محمد (ص) يخاطب الذين آمنوا أى اتباعه من المسلمين لن يكونوا انصاراً لله كما كان تلاميذ المسيح أو حواريوه أنصاراً لله وان يعلنوا نصرتهم له حتى يؤمن الناس كما آمنت طائفة من بنى اسرائيل تأثراً بايمان الحواريين الذين آمنوا برسالة المسيح. كيف يدعو الرسول اتباعه هنا للتشبه بأتباع عيسى من الحواريين والوصول إلى درجتهم فى نصرة الله.. فى هذه الآية الاخيرة (١٤) اذا كانت الآية (٩) تعنى الحكم على اليهودية والمسيحيه بالكفر كما يقول شاكر فى ما سبق شرحه؟

الحمد لله ان القرآن يحكم بيننا وفيه بينات من الهدى والفرقان.. فالآيه(٩) لاتعنى ابداً ما توصل إليه شاكر والاية الآخيرة تنقض رأى شاكر نقضا كاملا فهى تؤكد بجلاء ووضوح ان اتباع عيسى هم انصار الله وأن محمداً يدعو اتباعه ان يتشبهوا بهم فى نصرة الله.. وهذا يرفع عنهم نهائيا

---

(١٠٨) نفس المرجع ص: ٥٥١.

(١٠٩) سورة الصف آية (١٤).

تهمة الكفر التى حاول شاكر ان يلصقها بهم أى بالمسيحيين، وأنا طبعا واحد منهم ولا املك ازاء هذا الا ان ادعو الله ان يهدينا جميعا إلى الحق وإلى المحبة حتى نسعى إلى الخير وإلى السلام وهو الغاية المثلى لكل الاديان.

لنعد للآية الكريمة (٩) لنتأملها مرة اخرى فى ضوء الاية (١٤) تقول الأولى : «هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» وتقول الاخرى «قال الحواريون نحن انصار الله فآمنت طائفة من بنى اسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين» ففى الاية الاولى «ليظهره» وفى الاية الاخرى «ظاهرين» واصل الفعل (ظهر ظهورا أى تبين) و(قد اظهرته وظهر عليه أى غلبه)[١١٠] وفى ضوء هذا يمكن ان نفهم معنى «ليظهره على الدين كله» أى يجعله ظاهرا او غالبا وهو نفس ما تعنيه كلمة «ظاهرين» فى قوله «فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين» أى بارزين ولهم الغلبة على عدوهم.. لكن الغلبة أو الظهور والبروز لعقيدة لا تعنى ابطال العقائد الاخرى والا لكان قوله تعالى «فأيدنا الذين امنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين» يعنى قتل اعدائهم أى الطائفة التى كفرت وهذا لم يحدث لان المسيح وحواريوه لم يقتلوا احداً من اجل دعوتهم.

خلاصة القول أن الآيتين ترسخان مفهوم النسبية بين الجزء والكل أى بين المطلق والأزلى فى علاقته بالنسبى وبالتاريخ. فالدين فى الاصل واحد تبعا لوحدة مصدره وهو الله وقد يأتى متعدداً تبعا لتعدد الرسل الذين حملوه والاقوام الذين كلفوا به قال تعالى «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى اوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه»[١١١] وقال «انا اوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده..» إلى ان قال «ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما، رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل»[١١٢].

---

(١١٠) معجم «مختار القاموس» ص: ٣٩٩ مادة (ظهر)
(١١١) سورة «الشورى آية (١٣).
(١١٢) سورة «النساء» الآية ١٦٣ ـ ١٦٥.

«واذا كان الدين واحداً لا يتعدد باعتبار وحدة مصدره وهو الله سبحانه فانه يمكن ان يتعدد باعتبار الرسل الذين حملوه والاقوام الذين كلفوا به، وهنا يمكن جمع الدين على أديان وهى كلها تتحد أيضا فى الأصول التى جاءت بها وتختلف فى بعض الفروع التى تتناسب مع ظروف الزمان والمكان»(١١٣).

والسياق التاريخى لظهور الأديان يؤكد هذه المعانى لان كل واحد من هؤلاء الرسل(١١٤) والانبياء انما يمثل حلقة واحدة فى سلسلة متعددة الحلقات، وكانت رسالته طوراً تاريخيا من اطوار تأسيس العلاقة مع الله تبعاً لتطور الوعى الانسانى وقدرته على استيعاب معنى الآلوهية والوحدانية أولا ثم مايترتب على هذا من ايمان بأخوة تربط بين البشر وتسوى بينهم.

وفى ضوء هذه النسبية التى تفرضها خصوصية الزمان والمكان يتجلى لنا معنى قوله «ليظهره على الدين كله» والواقع أن المعنى واضح وضوحا قويا فى سياق سورة الصف من البداية حتى خاتمتها فى الآية ١٤ التى سبق الكلام عنها.

فالآيات الأولى من سورة الصف، وبالتحديد من (٥ - ٨) تؤكد صدق رسالة موسى ورسالة عيسى تمهيدا للتصديق برسالة محمد والآية ٩ تتجه اساسا ضد المشركين ولا تشير أبداً إلى اليهودية أو المسيحية اذ تقول «هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» ولكن الاستاذ محمود شاكر اجتزأ الآية فلم يذكر عبارة «ولو كره المشركون» ليكيف المعنى حسب هواه... وهذا أمر محزن جداً من كاتب يتشدق بالمنطق وبالمنهج مثل الاستاذ محمود شاكر. وقد رأيناه فى الفصل الأول من هذا الكتاب، يعيب بشدة على لويس عوض أنه اجتزأ خبر راهب دير الفاروس الذى نقله من كتاب طه حسين، ويتهمه بالغش وبالجهل التام بمناهج الدراسات الأدبية.

---

(١١٣) بيان للناس من الأزهر الشريف ص: ١١٥ ـ ١١٦

(١١٤) «ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون» يونس آية (٤٧).

وازاء هذا الموقف المتناقض من الأستاذ شاكر لا نملك إلا أن نقول ما قاله الشاعر العربى القديم :

لاتنهى عن فعل وتأتى مثله

عار عليك اذا فعلت عظيم (ذميم)

أن آفة العلم الهوى وآفة الدين التعصب وقد اندفع الاستاذ شاكر بفعل الهوى إلى هذا الجموع والشطط. فقول شاكر أن اليهودية والمسيحية هما «ملة واحدة فى الكفر» يعنى أنه حكم بكفر اليهود والمسيحيين، وبهذا يكون الاستاذ شاكر قد حاز قصب السبق فى اصدار هذا الحكم.. وحسب علمى فان تاريخ الفكر المصرى الحديث لا يعرف مفكرا أو كاتبا من ذوى الشأن قد قال بمثل ما يقوله شاكر، رغم تقديره لتاريخ مصر الوطنى منذ الفتح العربى وتجربة الوحدة الوطنية بين المسيحين والمسلمين التى حفظت هذا البلد وصدت عنه كثيرا من موجات الغزو والاستعمار.

ومهما كانت النتائج المدمرة لهذا الفكر.. فان السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو : هل يعترف الاسلام باليهودية وبالمسيحية كأديان سماوية ام لا؟

من المعروف أن الاسلام يعترف بالمسيحية واليهودية وبأديان أخرى كالصابئة والقرآن الكريم يقرر هذا المعنى فى آيتين متشابهتين :

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا، فلهم آجرهم عند ربهم، ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون» (سورة البقرة ٦٢).

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى. من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا. فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. (سورة المائدة ٦٩)

ويفسر الاستاذ محمد سعيد العشماوى هذه الآيات ضمن بحث رائع بعنوان «الاسلام والاديان الاخرى» (مجلة «الازمنة» نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٨٨) بقوله :

«فالذين آمنوا هم أمة محمد الذين كانوا يسمون فى القرآن المؤمنين ويخاطبون بـ : «يا أيها الذين آمنوا» والذين يطلق عليهم، بعد القرآن، لفظ المسلمين. والذين هادوا هم اتباع موسى من اليهود. والنصارى ـ نسبة إلى بلدة الناصرة التى بدأ فيها المسيح رسالته هم المسيحيون (نسبة إل المسيح) على اختلاف نحلهم ومذاهبهم. والصابئون قوم كانوا يتوسلون بالنجوم لعبادة الله. وكل من كان من هؤلاء أو من غيرهم، فالبيان ليس على وجه الحصر أو التحديد بل على وجه التمثيل والتشبيه : كل الذين آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا صالحا فلهم أجرهم عند ربهم، ولاخوف عليهم ولا هم يحزنون.

«فالقاعدة الاساسية التى قررها القرآن، ويكررها مرتين، أن كل من آمن بالله وباليوم الآخر وعمل صالحا فأجره عند الله، ولاخوف عليه ولا حزن» ص ١٦.

هذا عن موقف القرآن من الأديان الأخرى. وفى السيرة النبوية ذاتها فالرسول (ص) عندما وقع أول معاهدة مع «الآخرين»، من قبائل العرب الأخرى واليهود، نصت المعاهدة التى تعد أول دستور للدولة فى الاسلام.، على «أن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم» من هذا يتبين أن كلمة دين تطلق على اليهودية كما تطلق على الاسلام وهذا يؤكد أن[١١٥] اليهودية دين سماوى وليست ملة فى الكفر كما زعم شاكر. وهو أمر مؤكد فى آيات أخرى من القرآن الكريم[١١٦].

وسوف أضيف هنا آية آخرى واضحة فى مبناها وفى معناها «واذ قال الله يا عيسى انى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة» (آل عمران ٥٥) فوعد الله هنا كما هو واضح من الآية الكريمة، وعد مطلق بلا قيد أو شرط لكل من اتبع المسيح أو سار على هدى رسالته أو قال انى مسيحى وهو وعد مطلق لا

---

(١١٥) فهمى هويدى «مواطنون لاذميون «ص ١٠٥».

(١١٦) قولوا آمنا بالله وما انزل إلينا وما انزل إلى ابراهيم واسماعيل وإسحق ويعقوب والاسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون».

ينقض إلى يوم القيامة. فهل هناك حجة بعد هذا الوضوح القرآنى تسول لأى مكابر أن يتهم المسيحيين بالكفر؟

ثم ان القرآن يؤكد اعترافه بهذه الاديان بدعوة صريحة للتعايش مع اصحابها : (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولانشرك به شيئا ولا تتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأن مسلمون» (آل عمران ٦٤).

لابأس أن يتحاور أهل الاديان جميعا من أجل مزيد من الفهم المشترك والتقارب أما أن يعمل فريق منهم على نفى الآخرين واستبعادهم بدعوة امتلاك الحقيقة الكاملة[١١٧] والمعرفة الكاملة فهذا تطرف لا يفيد أحداً وانما يؤدى إلى بذر بذور العداوة وايقاع الفرقة بين الانسان واخيه الانسان، وفى مصرنا العزيزة الغالية السمحة يعتبر هذا التطرف خروجا على الجماعة الوطنية التى قامت حياتها منذ أربعة عشر قرنا على الاخوة الانسانية والوطنية فى آن واحد.

---

(١١٧) قد يفهم البعض قول الأستاذ شاكر «على ملة مبدلة من دين موسى وعيسى» علي انه تبديل للنصوص وتحريفها وللرد على هؤلاء اسوق رأي ابن خلدون حيث يقول فى مسألة الاعتماد على التوراة: وأما ما يقال من أن علماؤهم بدلوا مواضع من التوراة، بحسب أغراضهم في ديانتهم، فقد قال ابن عباس، على ما نقل عن البخاري فى «صحيحه» أن ذلك بعيد.. وقال: معاذ الله أن تعمد أمة من الأمم إلى كتابها المنزل على نبيها فتبدله، أو ما فى معناه. قال: وإنما بدلوه وحرفوه بالتأويل. ويشهد لذلك قوله تعالى: «وعندهم التوراة فيها حكم الله». (المائدة: ٤٣) ولو بدلوا من التوراة الفاظها لم تكن التوراة التي فيها حكم الله. وما وقع في القرآن الكريم من نسبة التحريف والتبديل فيها اليهم، فإنما المعنى به التأويل». (جـ٢ ص١٠ـ ١١) عن كتاب: «تاريخ العالم» تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٤٧٠.

الإيديولوجيا وصراع القوميات

---

١ ـ أقنعة الناصرية .. والوعى الغائب.

٢ ـ الصراع بين القومية المصرية والقومية العربية.

٣ ـ الايرانى الغامض فى مصر.

٤ ـ فقه اللغة : الكتاب والقضية.

١ ـ أقنعة الناصرية .. والوعى الغائب :

بعد حوالى عام من رحيل عبد الناصر، نشر توفيق الحكيم كتابه «عودة الوعى» ينتقد فيه عبد الناصر وحكمه. وكان الكتاب بمثابة الشرارة الاولى التى اشعلت المعركة فقد أخذ خصوم عبد الناصر ينضمون إلى موقف الحكيم، ويشيدون بشجاعته.. وبدأت ردود الفعل تتوالى من جانب الناصرين واليسارين تناقش الحكيم وترد عليه.

وكان أهم طرفين فى النزاع الفكرى هما الحكيم بكتابه «عودة الوعى» ومحمد عودة بكتابه «الوعى المفقود» كما تصدى للحكيم ايضا عديد من الكتاب مثل حسنين كروم - كتابه - «عبد الناصر المفترى عليه» ومحمود مراد بكتابه «الحكيم ووعيه العائد» بالاضافة إلى عشرات المقالات لمصطفى بهجت بدوى وكامل زهيرى ولطفى الخولى والدكتور فؤاد زكريا وأبو سيف يوسف واحمد عباس صالح وحسين عبد الرازق الخ..

كان النقاش فى اغلبه سجالا بين الدفاع والهجوم.. وانتقل هذا الموقف إلى الجماهير فى مصر وخارج مصر. وسافر لويس عوض لا مريكا حيث قضى عام ١٩٧٤/٧٥ استاذا زائرا بجامعة كاليفورنيا والتقى بعشرات من المصريين الذين كانوا يرددون ما تقوله الصحف الامريكيه من أن عبد الناصر قد خرب مصر بالقطاع العام وبالتبعية للسوفيت حتى السد العالى كانوا يجدون فيه شيئا دميما يجب نقضه.

وحين كان يسألهم اذا كان قد أصاب أحدا منهم ضرر مباشر من حكم عبدالناصر فلا يجد شيئا. وأفزعه هذا الموقف الغريب منهم.

«كانت وجوهم مصرية وقلوبهم غير مصرية.. فأخذ يبحث عن تفسير ولم يلبث أن عرفه «ففى يوم منحهم الجنسية الامريكية كان

عليهم ان يقسموا يمين الولاء للولايات المتحدة الامريكية» (ص ٦) وكان عزاءه أن هذا النفر يمثل قلة لكن الاغلبية كانت من المثقفين العقلاء.

وفى هذا الخضم الثائر جاء حوار «بصراحة عن عبد الناصر» الذى اجراه الصحفى اللبنانى فؤاد مطر مع الاستاذ محمد حسنين هيكل فوجده لويس عوض مجرد تفسيرات وتبريرات للناصرية دعوة ومواقف فأخذ ينتقده قائلا :

«وهذا نمط من الفكر والشعور مأثور عن المصريين والعرب فى تاريخهم القريب أن يلقوا بالمسئولية عن كل ما يحل بهم من كوارث على الغير وكأنهم مجردون من الارادة ومن القدرة على الاختيار، وهو ليس الا امتدادا للقدرية الدينية التى تعلق كل شىء على ارادة الله أو على عبث الشيطان، وتجعلنا نهرب من مواجهة النفس ومحاكمة النفس شأن الرجال الراشدين». (ص ١٧٥).

وخرج من هذا بأن «المصريين لن يبلغوا النضج السياسى حتى يكفوا عن اقامة الاذكار فى مدح الناصرية وعن اقامة الزارات فى هجاء الناصرية، وحتى ينظروا إلى فترة ١٩٥٢ - ١٩٧٠ نظرة موضوعية تعطى للرجل ماله وما عليه «فالتاريخ لا يكتب بوحى الشهوات والاحقاد» ثم اشار إلى مواقف الانتهازيين والنفعين بقوله :

«واكثر من يحاسبون عبد الناصر اليوم لا يحق لهم أن يحاسبوه لأنهم كانوا ادوات له فى كثير مما ارتكب من اخطاء.. وهم بهذا لايدركون انهم يهدرون كفاح أمة فى سبيل الحرية والحياة، وان كان قد خاب المسعى فهو ليس وحده المسئول، وانما هم الذين وطدوا له فيما أخطأ وعوقوا سبيله كلما أصاب».

ولم يكن لويس عوض يقصد بذلك ان يكف الناس عن فتح دفاتر ذلك الماضى القريب أو التغاطى عن رؤية الاخطاء فهذا موقف ضار أيضا، ورأى انه من الموضوعية ان يقدم هذه الملاحظات.

فقد كان من أخطاء ثورة ١٩٥٢ انها اشتغلت بتحطيم مقومات ثورة ١٩١٩ اكثر من انشغالها ببناء مقومات ثورة ١٩٥٢ نفسها، حتى طمست الفوارق في عقول اجيالها بين سعد زغلول ومصطفى النحاس من جهة وبين محمد محمود واسماعيل صدقى من جهة اخرى.

كان لعجز الثورة عن انهاء حالة الحرب الأهلية غير المعلنة بين طبقات المجتمع المصرى من العوامل التى أدت بنا إلى كارثة ١٩٦٧.

كان عجز الثورة عن تحديد ماهيتها الاجتماعية والقومية وعن اكتشاف مبادئها وتثبيتها هو الذى جعلها تدخل فى مصالحات وفى تناقضات متغيرة أضرت بمسارها.

وهذه اخطاء يجمع عليها معظم الانصار والخصوم من جيل الثورة، لكن هذا لا يعطى أحدا منهم حق التأريخ لهذه التجربة، وذلك لعدة اسباب، منها انه ليس بين معاصرى عبد الناصر من يصلح لكتابة «تاريخ عبد الناصر وعهده» وببساطة لانهم «معاصرون» فهم بدرجات متفاوتة اطراف فى فترة حكمه وفى نظامه، لهم رأى مسبق فيما فعله وفيما كان يمثله وما على هؤلاء إلا ان يكتبوا قصتهم مع الثورة، أى يسجلوا «شهادات الأحياء» وهذا ليس تاريخا ولكنه المادة الخام للتاريخ.

ان قرب المعاصرين من الأحداث، يجعلهم يرون التفاصيل اكثر مما يرون الصورة العامة فتتجسم الجزيئات امامهم فيغفلون عن رؤية الكليات.

وثالث هذه الأسباب ان وثائق عصره التاريخية ليست متاحة للباحثين.

وقد أصدر مجلس الشعب للأسف فى يوليو ١٩٧٥ قانونا واجب الصدور ولكنه غير مدروس دراسة كافية يحرم نشر وثائق السياسة العليا والأمن القومى أو نشر فحواها قبل انقضاء خمسين سنة الا باذن من مجلس الوزراء.

وهو بمثابة حظر كامل على وثائق التاريخ الحقيقية ومنع المؤرخين والباحثين من دراستها لمعرفة الخطأ من الصواب فيها. ورأى أنه بمثابة وضع وصاية بيروقراطية على عقول الأمة المصرية.

وهنا يقول لويس عوض:

«وكان حريا بالاستاذ توفيق الحكيم أن يتنبه الى خطورة مثل هذا القانون الذى صدر على وجه العجلة فى زمن سيادة القانون، على الأقل لأن هذا القانون ينبهنا منذ الآن أن سيادة القانون وحدها لا تكفى إلا إذا كانت القوانين نفسها مدروسة ومقنعة وخادمة للصالح العام. فإن لم تكن كذلك كانت كتلك الاجراءات الاستثنائية المرتجلة الكثيرة، التى كانت تصدر فى عهد عبد الناصر والتى أرقت توفيق الحكيم حتى كتب عنها كتابه «عودة الوعى».

ثم يقول ان كل معاصرى عبد الناصر مسئولون معه عن امجاده، وعن اخطائه جميعا. مسئولون كل بحسب موقعه وعلمه. وكلما ارتفع موقع الإنسان ازدادت مسئوليته لانه أقدر من غيره على أن يقول : «لا» فى وجه الظلم والطغيان وسوء التقدير.

هذا عن مسئولية الموقع، أما مسئولية العلم فهى أيضا موزعة بدرجات متفاوتة، فليس من لا يعلم مثل من يعلم.

ثم يضيف قائلا :

«نعم لقد كان هناك «بعض» الناس يستنكرون ويستنفرون «بعض» الأحيان كلما سمعوا باهدار حقوق الانسان أوبارتكاب جسيم الأخطاء، أما الاغلبية الكافية فقد كانت دائما بين ساكنة راضية ومصفقة لنفس هذه الاخطاء الناصرية التى تندد بها اليوم. وسواء سكت المرء أو رضى أو صفق مقابل خمسين قرشا أو بالاقتناع أو من فرط الهلع فالنتيجة واحدة مهما اختلفت الدوافع، فاختلاف الدوافع يحدد درجات المسئولية ولكنه لا يغير النتيجة. وانا شخصيا أعتقد ـ وقد اكون مخطئا ـ من ملاحظاتى لحركة الرأى العام المصرى ان القبول الكافى أحيانا والقبول الساحق احيانا اخرى كان السمة السائدة فى الرأى العام المصرى لكثير مما اتخذه عبد الناصر من قرارات صائبة أو خاطئة بعد انتصاره فى معركة تأميم قناة السويس

عـام ١٩٥٦، ذلك الانتـصـار الذى برز به بطلا قـومـيـا ليس فـقط عند الشارع المصرى، ولكن فى العالم العربى والعالم الثالث كله».(ص ٢٦).

ويمضى لويس عوض قائلا :

«اما قبل ذلك فحديثه هو حديث أزمة مارس ١٩٥٤ التى تحدد فيها لجيل الثورة نظام الحكم فى مصر. فمن استطاع ان يحدد مدى «القبول العام» لعبد الناصر قبل ان يظهر «نظامه» فى ١٩٥٦ استطاع ان يبت فى شرعية ثورة ١٩٥٢. وفى رأى المتواضع ان عبد الناصر وثورة ١٩٥٢ جملة ظلت «فى الميزان» حتى انتصارها فى تأميم القناة تؤيدها الجماهير لاقامة النظام الجمهورى ولقوانين الاصلاح الزراعى ولاندفاعها نحو التمصير والتصنيع وبناء جيش وطنى، وتعارضها الجماهير لنزوعها للحكم المطلق ولانفصال السودان ولارتباطها بالدفاع المشترك فى اتفاقية الجلاء».

وهذه صورة صادقة وصحيحة لحال مصر وشعبها فى سنوات الثورة الاولى ولويس عوض يشير إلى كل ظلال الصورة من واقع عاصره وعانى من نتائجه[١١٨].. وبناء عليه لم يقبل اعذار الحكيم أو غيره.. ومن ثم راح يؤكد على مسئولية الجميع.. ويحدد بدرجة اكبر فيتساءل : ما مدى مسئولية الكتاب والفنانين، من أدباء وصحفيين واساتذه فى الجامعات وشعراء ومغنين وملحنين ومصورين ممثلين – عما كان لعهد عبد الناصر من سمات رائعة وسمات بشعة؟

ويجيب د. عوض بان مسئوليتهم فى ذلك أكبر من مسئولية غيرهم من المواطنين جميعا. ومع الكتاب والفنانين تدخل طائفة المعلمين والوعاظ الدينيين وكل من اتخذ الكلمة اداة للتعبير عما فى نفسه أو لتغيير اراء الناس.

هناك طبعا حد أدنى من المسئولية يشترك فيه جميع البشر حيث لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وحيث معصية الخالق واضحة المعنى للكافة من بنى الانسان. والمسئولية معناها حق الاختيار.

---

(١١٨) استقال لويس عوض من جريدة الجمهورية في أزمة مارس ٥٤ احتجاجا علي استعمال العنف.

وهنا يجد لويس عوض ان البحث فى مبدأ المسئولية ينتهى به إلى طرح هذه الأسئلة التى لم يطرحها توفيق الحكيم عن عهد عبد الناصر وهى :

هل فقد المصريون حقا حرية الاختيار خلال ثمانية عشر عاما من الثورة، أو على الأصح من ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى ١٥ مايو ١٩٧١؟ فان كانوا فقدوها، فمتى فقدوها؟ وكيف حدث ذلك؟ ومن كان المسبب أو المتسببون فى ذلك؟ هل كان كل المواطنين متساوين فى انعدام حرية الاختيار؟ وهل كان الشعب أسير عبد الناصر أو طبقة من طبقاته أم كان عبد الناصر أسير الشعب أو طبقة من طبقاته؟ أم ترى هل كان عبد الناصر والشعب المصرى أسرى قوى عالمية أعتى من قدراتهما جعلت سعيهما لتحرير الارادة وممارسة حرية الاختيار كسعى سيزيف دائر فى دائرة مفرغة؟

كان يجب على الحكيم ان يطرح كل هذه الأسئلة وأن يجيب عليها بأمانة وهدوء. لكنه أخذ الطريق السهل وهو التسليم بأننا كنا مجردين من الارادة وحرية الاختيار، واننا فقدنا الارادة وفقدنا حرية الاختيار لاننا فقدنا الوعى.

وعلى ذلك يعقب لويس عوض ساخراً من موقف الحكيم :

«واننا فقدنا الوعى لان ساحراً فذاً نومنا ونوم أحكم حكمائنا تنويما مغناطيسيا وسار بنا فى مسارات لاترض بها الارض ولا السماء ونحن لم نسترد وعينا الابعد ان مات الساحر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ ثم خرج من المسرح آخر أعوانه فى ١٥ مايو ١٩٧١، وكأنما الرئيس السادات لم يكن واحداً من أعوانه، وكأن ما هو موجود الان مقطوع الوشائج من جميع الوجوه بما قد كان».

لقد كشف لويس عوض بهذه السخرية الرقيقة عن جوانب الجبن والنفاق فى موقف الحكيم... ومنه ينطلق لتأكيد أهم مبادىء الشرف فى عملية النقد

وهو أن «واجب الكاتب، ألا ينتظر حتى يموت صاحب الدولة لكى يحاسبه حساب الملكين، وانما على الكاتب، قبل أى مواطن آخر، ان يحاسب ولى الأمر اثناء حياته وهو يلى الأمر ماستطاع إلى ذلك سبيلا، حتى يصبح الحساب نقاشا يمكن ان تنصلح به الأمور، فليس لحساب الموتى جدوى غير حكم التاريخ، أما مناقشة الاحياء فهى

وحدها التى تصحح الحاضر أولاً بأول. فمن له اعتراض على شيء مما يجرى فى عهد الرئيس السادات فليتقدم، والا فليصمت صمتا طويلا لانه بسكوته يصبح شريكا فى المسئولية». (ص ٣٢).

لم يكن لويس عوض ناصريا. وخشية ان يظن أحد ذلك من نقده للحكيم نراه يبادر بنفى ذلك ويؤكد انه شخصيا كان اكثر اعتراضا على فلسفة الناصرية ومنهجها من توفيق الحكيم نفسه (ص ٣٥).

وهذا ما سنعرفه من تحليل لويس عوض لكتاب توفيق الحكيم ومناقشته له حيث تتكشف لنا المبادىء الفكرية التى تحكم كلاً من الكاتبين.

فاعتراضات توفيق الحكيم، فى جوهرها مؤسسة على ان ثورة ١٩٥٢ انتهت بنظام ديكتاتورى يقوم على الحكم المطلق : «كذلك الحال فى ثورة ١٩٥٢ فقد أدت مهمتها باعتلاء زعيمها رئيسا للجمهورية واستقرار هذا النظام الذى جعل رياسة الجمهورية رياسة مطلقة... هذا النظام الدكتاتورى فى جوهره وحقيقته هو الذى هزته الهزيمة هزا وصفه الرئيس بأنه شرخ...»

ويتحفظ لويس عوض على تعريف توفيق الحكيم للثورات بانها «تنتهى عادة بمجرد تحويلها إلى نظام حكم رسمى.» وهو يعدد الأمثلة على ذلك بقوله ان الثورة الفرنسية انتهت وأدت مهمتها بتحول فرنسا إلى نظام حكم امبراطورى فى عهد نابليون والثورة الروسية أدت مهمتها بعد ان تسلم لينين السلطة واستقر نظام حكمه.. بل ان الثورة الاسلامية كانت قد أدت مهمتها باستقرار معاوية فى الحكم وتحولها فى عهد الأمويين إلى نظام ملكى وراثى».

فتوفيق الحكيم اذن، فى رأى لويس عوض، يفرق بين «الثورة» و«النظام» الذى تتمخض عنه هذه الثورة. ثم طبق هذه القاعدة على ثورة ١٩١٩، فقال انها «أدت مهمتها باستقرار نوع من الحكم الملكى البرلمانى وتعيين زعيمها سعد زغلول رئيسا للوزراء».

ويكشف لويس عوض عن خطأ هذا الفهم بقوله ان «النظام الملكى البرلمانى، أو ما يسمى عادة بـ «الملكية المقيدة» أو«الملكية الدستورية» أطيح به

بتواطوء العرش والانجليز فى نفس السنة التى ولد فيها هذا النظام (١٩٢٤) باقامة ديكتاتورية احمد زيور باشا (١٩٢٤ - ١٩٢٥) ثم دكتاتورية محمد محمود باشا (١٩٢٧ - ١٩٢٩) ثم ديكتاتوريه صدقى وعبد الفتاح يحيي باشا، ثم يشير إلى الفترات التى حكم فيها الوفد ليستخلص من ذلك ان مصر لم تحكمها وزارات دستورية تمثل الاغلبية الشعبية بين ١٩٢٩ حتى ١٩٥٢ (نحو ثلاثين سنة) الا فترة خمس سنوات.

وكان يمكن - فى رأى لويس عوض، ان يكون الحكيم على صواب، لو أن سعد زغلول وخليفته مصطفى النحاس زعيما الاغلبية الشعبية التى لا لبس فيها، تركا ليحكما مصر بموجب دستور ١٩٢٣، حتى تنفض من حولهما الاغلبية الشعبية بأصوات الجماهير نتيجة لاخطائهما كما حكم نابليون فرنسا نتيجة للثورة الفرنسية، وكما حكم لينين وستالين روسيا نتيجة للثورة البلشفية، أما حل كل برلمان وفدى الأغلبية بمرسوم ملكى واقامة الدكتاتورية تلو الدكتاتورية فلم يكن يدل على استقرار نوع من «الحكم الملكى البرلمانى» الذى اسفرت عنه ثورة ١٩١٩. ومع ذلك فلا نابليون ولا لينين ولا ستالين كانت لهم أغلبية سعد زغلول الشعبية قبل استيلائهم على الحكم. وهم لم يصلوا إلى الحكم بأصوات الجماهير» (ص ٣٩).

ويفرق لويس عوض بين الثورتين قائلا :

«لقد كانت مأساة ثورة ١٩١٩ انها تملك الحق ولاتملك القوة لتحقيق الاستقلال الوطنى والحكم الديمقراطى، لانها كانت ثورة مدنية.

ولانها كانت ثورة تحارب فى جبهتين : تحارب الانجليز وتحارب العرش وطبقته الارستقراطية أما ثورة ١٩٥٢ فقد كانت ثورة قوية عرفت طريقها منذ البداية وأطاحت بالملكية والاقطاع منذ البداية فنجحت فى ارساء نظامها، ولكن مأساتها انها استمرت فى استخدام القوة القاهرة بعد أن حققت هدفيها الأساسيين وهما تصفية الملكية والاقطاع وتصفية الاحتلال الأجنبى، لأن النظام الذى تمخضت عنه ثورة ١٩٥٢ أو جاءت لتحقيقه كان لا يمكن تحقيقه إلا بالقوة القاهرة، إلا وهو نظام التحالف الطبقى».

وإذا كان من الطبيعى ان يكون لكل ثورة زعيم يقودها فتؤول إليه مقاليد الأمور، فمن الطبيعى ان تتجسد فى هذا القائد ارادة هذه الثورة أو هذا التيار الغالب وتتحول إلى «نظام».

ومن تشخيص توفيق الحكيم لثورة ١٩١٩ يستنتج لويس عوض انه يؤيد هذه الثورة بينما يعارض النظام الذى تمخضت عنه وهو نظام الملكية المقيدة أو الملكية الدستورية.

فهو مع اعترافه بأن جماهير الشعب المصرى التفت حول سعد زغلول معبراً عن أمانيها وقائداً لحركتها، كان يرى أن سعد لاصفة له فى مفاوضة الانجليز فى استقلال مصر.

«وطلبت بريطانيا ان يكون المفاوض المصرى ذا صفة رسمية مثل رئيس الحكومة المصرية، لان الطرف البريطانى سيكون هو أيضا ذا صفة رسمية ولكن سعد زغلول أصر على ان يكون هو المفاوض باعتباره «زعيم الامة». وفى رأى توفيق الحكيم ان سعد قد أخطأ وكان ينبغى عليه «أن يترك عدلى يكن يذهب ويفاوض ويأتى بنتيجه مفاوضته ويعرضها على الأمة بزعامة سعد زغلول، وله عندئذ أن يرفض أو يقبل».

ويكشف لويس عوض عن التناقض فى موقف الحكيم بهذا السؤال : اذا لم تكن لسعد زغلول صفة رسمية تؤهله لمفاوضة الانجليز باسم المصريين لانه مجرد زعيم شعبى، فماذا كانت صفته فى مطالبة رئيس الوزراء ان يعرض عليه نتيجة مفاوضاته مع الانجليز؟ ولاسيما وأن مصر لم يكن فيها يؤمئذ دستور ولابرلمان يقوده سعد زغلول، وانما كل ما كان فيها حكومة عينها الملك وشعب يقوده من الشارع سعد زغلول؟

ويستدل د. عوض من ذلك على ان توفيق الحكيم كان مؤمنا بثورة ١٩١٩ فى وجهها الاستقلالى، أى فى حركتها ضد الانجليز، ولكنه لم يكن مؤمنا بها فى ـ وجهها الدستورى أى فى حركتها لنقل السلطة من يد الارستقراطية إلى يد الطبقات الشعبية : وهو موقف الارستقراطية الفكرية التى تعشق الحرية ولكن تخاف عاطفة الجماهير.

ويرى ان هذا على وجه التقريب كان موقف الحكيم من ثورة ١٩٥٢، كان توفيق الحكيم متعاطفا مع ثورة ١٩٥٢على الاقل حتى خرج منها نظام عبد الناصر فى ١٩٥٦. فواضح من «عودة الوعى» انه كان متحمسا ككافة المصريين لقانون الاصلاح الزراعى فى ١٩٥٢، متحمسا لالغاء الملكية فى ١٩٥٣، راضيا فى تحفظ على اتفاقية الجلاء ١٩٥٤، متحمسا بل كان «أول المتحمسين» لتأميم القناة رغم ما اكتنفه من مخاطر، ولكن ساءه ان تحول ابواق الثورة هزيمتنا فى ١٩٥٦ إلى انتصار وتخدع الشعب بالاكاذيب.

ويتساءل لويس عوض.. متى بدأت خيبة أمل توفيق الحكيم فى عبد الناصر؟ ثم يكشف من كلام الحكيم نفسه انه ظل حتى شتاء ١٩٦٠ ـ ١٩٦١ يرسل برقيات التأييد لعبد الناصر، حتى انعقاد اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية الذى عرض عليه الميثاق فى ١٩٦٢، كان توفيق الحكيم يرى فى عبد الناصر نموذجا للحاكم الديمقراطى المبرأ من الدكتاتورية. فلم يتمالك نفسه بعد وارسل لعبد الناصر برقية يقول فيها ـ انه رأى «صورة جديدة لمصر تتشكل أمامى».(١١٩).

فلما اجتمع المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية لمناقشة الميثاق فى مايو ١٩٦٢ فوجىء الحكيم بتطور جديد : «واذا المناقشات فيه قد اختفت، واذا الاعضاء الذين كانوا يناقشون فى الديمقراطية المطلوبة لزموا الصمت المطبق لافى المؤتمر وحده ولكن فى الحياة العامة... والزعيم بقامته الفارعه قائم على منصة عالية يتكلم وحده الساعات الطوال، لايقاطعه غير صياح هستيرى : ناصر، ناصر، ناصر.. فقد أصبحت الحناجر هى العقول».

لكن لويس عوض يرجح «ان توفيق الحكيم كان يشتبه منذ البداية فى هذه الملامح الهتلرية فى عبد الناصر منذ صدور «فلسفة الثورة» فى ١٩٥٤ الذى كانت توزعه سفارات اسرائيل كما يقول لتثبت للعالم «أن زعيما من طراز هتلر قد ظهر فى العالم العربى» ولكن ذلك لم يؤرق توفيق الحكيم كثيرا. كما

---

(١١٩) يذكر لويس عوض ان المؤتمر جادل عبد الناصر في ميثاقه مركزا هجومه علي ثغرات مساواة المرأة بالرجل وعلي الاشتراكية وعلمانية «الميثاق» وخروجه علي الدعوة وكأنه زعيم الاقلية في البلاد، ولولا ثقته في ان الحكيم كان مثل طه حسين فى طليعة الفكر العلمانى لظن أنه كان في صف الرجعية. (ص٥١).

لم يؤرقه شيئا من ملامح العنف الثورى التى ظهرت فى السنوات الاولى للثورة منذ اعدام خميس والبقرى إلى حل الاحزاب والغاء دستور ١٩٢٣، وانشاء محكمة الثورة ومحكمة الشعب حتى المواجهة الكبرى فى أزمة مارس ١٩٥٤.

ويبرر لويس عوض موقف الحكيم بأنه مثل كثير من المصريين، قد قبل هذا العنف الثورى وتعايش مع اعتقال الاجساد والعقول ومع قطع الارزاق انتظارا لان تؤتى الثورة اكلهاويخرج منها نظام ينفع البلاد. وقد حاول الحكيم تفسير هذه الظاهرة فقال انه كان مع ثورة ١٩١٩ بعقله ولكنه كان مع ثورة ١٩٥٢ بقلبه فالحب أعمى وهذا يفسر غيبة الوعى عنده عشر سنوات كاملة من ١٩٥٢ إلى ١٩٦٢، وهو تاريخ عودة الوعى إليه.

لكن لويس عوض يؤكد ان أوتوقراطية عبد الناصر أو دكتاتوريته هذه التى يشكو منها الحكيم، اذن لم تكن شيئا جديدا ظهر منذ اعلان الميثاق عام ١٩٦٢، وانما كانت شيئا ملازما له ولنظامه على الأقل منذ أزمة مارس ١٩٥٤. بل ان توفيق الحكيم نفسه يعلم ان هذه الاوتوقراطية أو الحكم المطلق وحسم الأشياء دون حوار كانت ذاتها مثار اعجابه وانبهاره فى أيام الثورة الاولى. حين صدرت القرارات التالية :

١ ـ طرد الملك.

٢ ـ الغاء دستور ١٩٢٣.

٣ ـ حل الأحزاب ومحاكمة زعمائها.

٤ ـ الغاء الملكية واعلان الجمهورية.

٥ ـ الغاء الطربوش والالقاب.

٦ ـ تحديد الملكية الزراعية.

٧ ـ مشروع السد العالى.

٨ ـ تأميم قناة السويس.

ثم يختم لويس عوض تحليله لهذه النقطة قائلا :

اذا كانت مكاسب الثورة هذه قد نالت فى زمنها من توفيق الحكيم تأييداً ايجابيا، فنحن نعرف من كتاباته انه لم يعترض بكلمة مكتوبة على قرارات أخرى لا تقل أوتوقراطية وربما تجاوزتها خطورة وفى مقدمتها :

١ ـ قرار الوحدة مع سوريا ومحو اسم مصر التى يعشقها توفيق الحكيم فى كيان افتراضى اسمه «الجمهورية العربية المتحدة».

٢ ـ قرار تأميم البنوك والشركات وانشاء القطاع العام هذا الذى يسمى تجاوزا بـ «الاشتراكية».

٣ ـ قرار تأميم الصحافة وتمليكها فى مايو ١٩٦٠ للاتحاد القومى وثانيا للاتحاد الاشتراكى.

٤ ـ قرار حرب اليمن.

٥ ـ قرار اغلاق مضيق تيران الذى ترتبت عليه كارثة ١٩٦٧.

٦ ـ قرار حمل السلاح الشيوعى للخروج من هاوية الهزيمة بل ومنذ ١٩٥٥.

كذلك يرجح لويس عوض أن سكوت توفيق الحكيم لم يكن علامة من علامات الرضا وربما كان نتيجه الخوف من القهر.

وينتهى لويس عوض من تحليله لموقف الحكيم إلى نتيجة مؤداها هوانه لم يكن هناك «وعى مفقود» كما يقول الحكيم طوال عهد الثورة، وانما كان هناك وعى كامل بكل ما كان يجرى، وموافقة بالقهر أو بالايمان على كل ما كان يجرى. فاذا كانت هناك أمال خائبة فى عبد الناصر ونظامه فالآمال لم تخب لفقدان الوعى، ولكن للحسابات الخاطئة التى تكثر عادة وتتعاظم فى حياة الامم فى عهود الحكم المطلق وفى عهود الحرية الفاسدة (كما حدث لفرنسا الديمقراطية أيام مواجهتها ألمانيا النازية). فاذا اجتمع الحكم المطلق والفساد فى صعيد واحد، وما اكثر ما يجتمعان، كانت الخيبة أشد وانكى». (ص٥٥)

وعن سر تسمية كتابه « أقنعة الناصرية السبعة» يجيب لويس عوض على هذا قائلا انه يناقش توفيق الحكيم رجل المسرح وصانع الاقنعة الذى يفترض، مثل شكسبير ان «العالم كله مسرح وما نحن فيه الا ممثلون». كذلك فى «فلسفة الثورة لعبد الناصر اشارة الى مسرحية بيراند يللو «ست شخصيات تبحث عن مؤلف» التى يسميها عبد الناصر خطأ «ست شخصيات تبحث عن ممثلين.»

ويقول فيها: «وأن ظروف التاريخ مليئة بالأبطال الذين صنعوا لانفسهم ادوارا مجيدة بها فى ظروف حاسمة على مسرحه. وان ظروف التاريخ ايضا مليئة بأدوار البطولة المجيدة التى لم تجد بعد الابطال الذين يقومون بها على مسرحه. ولست أدرى لماذا يخيل الى دائما ان بهذه المنطقة التى نعيش فيها دوراً هائما يبحث عن البطل الذى يقوم به، ثم لست ادرى لماذا يخيل الى ان هذا الدور الذى ارهقه التجوال فى المنطقة الواسعة الممتدة فى كل مكان حولنا قد استقر به المطاف متعباً منهوك القوى على حدود بلادنا يشير الينا ان نتحرك وان ننهض بالدور ونرتدى ملابسه فان أحداً غيرنا لا يستطيع القيام به. وابادر هنا فأقول ان الدور ليس دور زعامة وانما هو دور تفاعل وتجاوب مع كل هذه العوامل يكون من شأنه تفجير الطاقة الهائلة الكامنة فى اتجاه من الاتجاهات المحيطة بنا. الخ ...»

ويفسر لويس عوض هذا الكلام بأن «تواضع عبد الناصر فى هذه المرحلة أبى عليه ان يعلن انه سيؤلف للمنطقة العربية وللمنطقة الافريقية ادوار بطولتها، كما فعل رمسيس الثاني أو الاسكندر أو يوليوس قيصر أو شرلمان أو صلاح الدين أو نابليون ببلادهم فى الغرب والشرق واكتفي بأن يقول ان الدور جاهز ومكتوب وقد أضناه البحث عن ممثل يؤديه فلم يجد الا مصر عبد الناصر تؤديه فليكن. ومع ذلك فطرح الامر على هذا النحو يوحى بأن عبد الناصر كان ينظر الى نفسه على أنه«رجل الأقدار» كما كان برنارد شو يسمى نابليون بونابرت نفسه وبالمثل فهو يوحى أن عبد الناصر كان ينظر

الى مصر والمصريين عام ظهوره فى ١٩٥٢ على انها ارض الاقدار وعلى انهم أمة الأقدار.

وعند لويس عوض انه حيث يتكلم الناس عن القدر فلا مجال للكلام عن العقل أو عن ارادة الانسان أو عن الاختيار الحر، لأن القدر فى معناه الدينى غيب صارم «مكتوب» على المرء ولا فرار منه ولو انطبقت السماء على الأرض، وفى معناه العلمى حتم محتوم يحتم خروج النتائج من اسبابها ولا فرار منه لأن الأسباب قد أعدت المسرح لخروج النتائج منها بالقوة القاهرة فى طبيعة الأشياء. « (ص ٩٥٩)

قد ظهر الممثلون أخيرا فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢، وقد ظهر «البطل» أخيراً فى أزمة مارس ١٩٥٤، وبعد ان ازاح غريمه محمد نجيب ألقى جمال عبد الناصر مونلوجه الكبير فى كتابه الصغير «فلسفة الثورة».

وقد اسدل الستار بكارثة البطل فى ١٩٦٧ أو بموته ١٩٧٠وانتهت «السيرة» بانهيار صاحبها فى ١٩٦٧ أو بانتهائه فى ١٩٧٠ وحين بدأ الناس يبحثون عن أسباب هذا الفشل العظيم ركزوا ابصارهم على البطل بعد وفاته كما كانوا يركزون عليه اثناء حياته.

ولكن لويس عوض يرفض هذا الموقف العاطفى ويدعو كل من يريد محاسبة عبد الناصر ونظامه ان يحاسبه على أساس مقياسين:

١ ـ سلامة المبادئ الستة (السبعة باضافة الاتحاد القومى أو الاتحاد الاشتراكى) وغيرها من مواثيق الثورة كأساس للعقد الاجتماعى.

٢ ـ نجاح عبد الناصر ونظامه عمليا أو فشلهما فى تطبيق هذه المبادئ النظرية.

ويقول بدأت الثورة فى ١٩٥٢ برفع شعار «الاتحاد، والنظام، والعمل» وقال لويس عوض وقتها هذه هى « واجبات الانسان» فأين هى «حقوق الإنسان» التى تعد الثورة بها المواطنين اذا قاموا بواجباتهم وجاء الرد فى المبادئ الستة المعلنة فى دستور ١٩٥٦ وفى المبادئ الثلاثة المعلنة فى الميثاق

عام ١٩٦٢ (حرية، اشتراكية، وحدة) فلنعد هذه المبادئ أساسا للعقد الاجتماعى الذى عاهدت الثورة عليه المصريين.

ولويس عوض يركز فى كل كتاباته الفكرية على مسألة العقد الاجتماعى ويؤكد أن شرعية أى نظام تقوم على أساس عقد مبرم بين الحاكم والمحكوم وبدون هذا العقد الاجتماعى تسقط هذه الشرعية(١٢٠).

ويرى ان هذه المبادئ الستة من اهم مفاتيحنا لفهم الفكر الناصرى الاساسى على الاقل فى السنوات العشر الاولى من الثورة بين ١٩٥٢ - ١٩٦٢.

وهى تدل بحسب ترتيب بنودها على ان ثورة ١٩٥٢ ظلت لعشر سنوات على الأقل ترى اعداءها قبل ان ترى غاياتها: فالقضاء على الاستعمار والقضاء على الاقطاع والقضاء على الاحتكار الرأسمالى كان مقدما فى مبادىء الثورة الأساسية على بناء أسس المجتمع الجديد. فطالما ان العمل السياسى يركز على التحطيم وازالة الانقاض فهو فى مرحلة «الثورة» ولا يبدأ «النظام» الا باعلان أسس البناء. وبهذا المعنى يمكن ان يقال ان ثورة ١٩٥٢ لسبب من الاسباب، غالبا بسبب منشئها وعقلية الطبقة التى قامت بها أو عبرت عنها، كانت تعرف مالاتريد ولا تعرف ما تريد، وكانت ترفض الخضوع لنظام واضح تنتهى به الثورة وتستقر الامور أو الارتباط بمثل هذا النظام. وهذا معنى قولهم ان ثورة عبد الناصر أو نظامه كان «برجماتيا» أى عمليا لا يرتبط بنظريات سياسية أو اجتماعية سابقة وانما يحل المشاكل عمليا كلما ظهرت فى سياقها العملى ووقفا لظروفها».

ثم يقول د. عوض «ومن يتأمل المبادئ الستة ولنسمها ميثاق ١٩٥٦» يجد انها فى واقع الامر ثلاثة مبادىء لاستة، وهى:

١ ـ اقامة جيش وطنى.

٢ ـ اقامة عدالة اجتماعية.

---

(١٢٠) كتب لويس عوض في مارس ١٩٥٤ بضعة مقالات يطالب رجال الثورة بإبرام هذا العقد الإجتماعى وإعلان حقوق الإنسان المصرى، وقد ناقشنا هذه الأمور فى فصل «المكارثية والأدب».

٣ ـ اقامة حياة ديمقراطية سليمة. وهذه المبادىء الثلاثة ذاتها لا تعنى شيئا محددا باستثناء مبدأ بناء الجيش الوطنى القومى.

ثم يتساءل د. عوض عن معنى العدالة الاجتماعية، اهى عدالة الاحسان والوازع الخلقى أم عدالة الحقوق الطبيعية؟ أهى عدالة المنتج أم عدالة المستهلك؟ باختصار أهى عدالة الرأسمالية أم عدالة الاشتراكية؟

ويتساءل بالمثل عن هذه الديمقراطية السليمة، ومن الذى يحدد ان كانت هذه الديمقراطية أو تلك سليمة أو غير سليمة؟ وينتهى من هذا كله إلى الاقرار بأن ثورة ١٩٥٢ لم تكذب على أحد ولم تخدع أحدا منذ ان قامت لانها لم تعد أحداً بشىء ولم ترتبط بوعد محدد عن بناء المجتمع على خلاف كل ثورات العالم.

وتبعا لهذا المنطق يرى لويس عوض انه من «الظلم لعبد الناصر ونظامه ان نقول انه وعد الناس ببناء اجتماعى أو اقتصادى أوسياسى ثم عجز عن تحقيقه، لأنه باختصار لم يعد الا فى أعم عمومه وهو «مجتمع الكفاية والعدل».

لكنه يستدرك ويقول «ولاشك ان ميثاق ١٩٦٢ رغم غموضه وعموميته أشد وضوحا من مبادىء ١٩٥٦ الستة فى ضوء العدالة الاجتماعية وفى تعريف معناها، كما أنه اشد منها وضوحا في الاقتراب من الاشتراكية بمعناها الغامض..»

وفى هذا يجد لويس عوض سر دفاع الشيوعيين المصريين والعرب عن عبد الناصر كرائد من رواد الاشتراكية، لانهم رأو ا سواء بالخطأ أو بالصواب فى نظام القطاع العام وفى بعض التشريعات العمالية والتأمينات الاجتماعية وفى التعاون أو التقارب مع الاتحاد السوفيتى ملامح الاشتراكية.

ويقول ان هذا «أمر جد خطير ولابد من بحثه بحثا علميا واقتصاديا لمعرفة جوهر هذه الاشتراكية الناصرية، وهل كانت اشتراكية حقيقية أم كانت اشتراكية وطنية» (فاشية).

وذلك لأن عبد الناصر فى ظن لويس عوض سيدخل التاريخ باثنين من أهم منجزاته وهما:

ـ تصفية الشيوعية بعد تصفية الديمقراطية فى مصر وإلى حد ما فى العالم العربى.

فلقد تحول العقد الاجتماعى إلى عقد اذعان عن طريق التأميمات واقامة رأسمالية الدولة.

هذه خلاصة رأى لويس عوض وتحليله لتجربة عبد الناصر ويبقى هناك بعض الملاحظات لاستكمال الصورة منها:

ـ ان القطاع العام بدأ منذ بداية الثورة فى ١٩٥٢ واستمر على قدم وساق حتى بلغ قمته فى ١٩٥٦ وما بعدها ومع ذلك فلم يصفه أحد، لا اليمين ولا اليسار، بالاشتراكية.

طالما ان التأميم كان فى «مال الخواجة» فاليمين الوطنى كان سعيداً بأن تنهب الدولة مال الخواجة وتعوض بعض مانهب الخواجة فى الماضى من مال مصر، ولم تطالب الرأسمالية الوطنية عبد الناصر ونظامه ان يطرح اسهم البنك العقارى وسنداته أو اسهم باركليز أو أسهم قناة السويس على المستثمرين المصريين.

فاين الاشتراكية من كل هذا؟

حتى التعاون مع السوفيت كان عبد الناصر ونظامه يلجآن إليه، لا لشتل التجربة الاشتراكية فى أرض مصر، ولكن لمناجزة الامبريالية فى كل مكان. فقد أضفنا إلى الدوائر الثلاث العربية والافريقية والاسلامية دائرة الدول النامية غير المنحازة وبدأ الامر باخراج الانجليز من مصر وانتهى باخراج الامريكيين من كوبا والبرتغاليين من انجولا والامريكان من بلاد الزولو والبلجيكيين من الكونجو.. مرورا باخراج الفرنسيين وكل نفوذ أجنبى من المنطقة العربية. واصبح العالم كله مسرحا لاحلامنا. وترتيب الاولويات التى حددها الميثاق «حرية، اشتراكية، وحدة» جاءت الحرية مقدمة على الاشتراكية ولكن معنى الحرية اتسع فى العالم، وحاولنا تحرير كل شعوب الدنيا من الخوف والقيود فيما خلا الشعب المصرى الذى ازداد خوفه واحكمت قيوده. وهذا هو جوهر الناصرية فى رأى لويس عوض.

«لكن طالما كانت مدافع الناصرية مسددة إلى الاستعمار الأوربى المتآكل بعد الحرب العالمية الثانية لم نسمع للبرجوازية فى مصر والعالم العربى اعتراضا على عبد الناصر ومغامراته وسحله للاخوان والشيوعيين واهداره لحقوق الانسان، وكانت كل تأميماته تسمى اعمالا وطنية. فلما ان دخل فى مواجهاته المتتالية مع امريكا واعوانها فى العالم العربى تغيرت الصورة وبدأ احسانه ذنبا».

القطاع العام أو الهرم الاكبر :

لم يقم الاشتراكية بل رأسمالية الدولة. فالاشتراكية لاتكون اشتراكية الا اذا قترنت برقابة الشعب على غلة عمله وموارده بما يضمن عودتها إليه فى صورة سلع وخدمات وهذه الرقابة الشعبية لاوجود لها الابمسئولية الحاكم وطبقته الحاكمة أمام الشعب وباستقرار معايير موضوعية واضحة لغايات الانتاج والتوزيع والانفاق العام على السلع والخدمات. أما فى رأسمالية الدولة فالحاكم غير مسئول أمام الشعب وهو الذى يسائل كل من دونه ولايسأل: وفى تشخيصه لمسألة بناء الاشتراكية يطالبنا لويس عوض بالاعتماد على مقياسين :

١ ـ سلامة مبدأ القطاع العام.

٢ ـ نجاح نظام عبد الناصر أو فشله فى تطبيق هذا المبدأ.

لكنه يرى ان البحث فى المسألة الاولى يعد اضاعة للوقت لان القطاع العام كان فى جوهره أمراً محتوما لا اختيار لنا فيه فى ظل تأميمات الثورة لأن عموده الفقرى كان أولا مصادرة المصالح الاجنبية وثانيا المشروعات الضخمة.

وكان ذلك ضرورة لبناء المشروعات الكبرى مثل بناء السد العالى ومصانع الحديد والصلب وغيرها من الصناعات التى اضطلع بها القطاع العام. ولم يكن هناك سبيل آخر إلى التنمية الاقتصادية وزيادة الدخل القومى، الا باضطلاع الدولة بمسئولية التنمية فى الانتاج و الخدمات.

والاساس الذى بنيت عليه التنمية فى عهد عبد الناصر سادته نظرية الاكتفاء الذاتى وهى أن ننتج الصناعة المصرية كل شىء، «من الابرة للصاروخ» سواء كانت خاماته وخبراته موجودة فى مصر أو غير موجودة، وهى نظرية لايمكن تطبيقها إلا فى ظل الحماية الجمركية الشاملة، وفى ظل التحالف الطبقى ولو بالاكراه (تجميد الصراع الطبقى) أو ما يسمى تحالف قوى الشعب العاملة. وفى ظل الاقتصاد الموجه أو المخطط حيث للتصنيع والاستهلاك أولويات صارمة تحددها «احتياجات» الدولة والمجتمع كما تراها الرؤس المدبرة وليس كما يمليها حافز الربح كما هو الحال فى الديمقراطيات الليبرالية».

فنظرية «الاكتفاء الذاتى» كما يؤكد د. عوض، كانت قاعدة الاقتصاد الفاشى والنازى والشيوعى وكل نظام شمولى فى كل فترة من فترات التاريخ.

ويبقى السؤال :

هل نجح اقتصاد الثورة فى تحقيق الغايات المرجوة منه بعد عشرين سنة من احاطته بكل هذه القماطات الواقية؟

لايجد د. عوض اجابة لهذا السؤال. فهى من صميم عمل رجال الاقتصاد والتكنوقراطيين وهم اما لائذون بالصمت أو متحيزون لدوافع ايديولوجية. ولايملك هو الا ان يذكر بعض المؤشرات التى تساعد المواطن العادى على تشخيص حالة اقتصادنا القومى بعد عشرين عاما من التجربة.

ثم يضرب مثلا بالسد العالى. فقد كانت نظرية السد العالى قائمة على اساسيين : استصلاح أكثر من مليون فدان وتوليد طاقة كهربية تكفى لتصنيع الريف بدلا من استيراد الوقود. فما ذنب السد العالى ان كنا قد انفقنا على بنائه وكهربيته بالعملة الاجنبيه مايوازى ٤٢٥ مليون دولار عدا ما انفق بالعملة المحلية ثم توقفنا عن استصلاح الأراضى اما لضيق ذات اليد أو للاهمال الجسيم..

وبناء على هذا يقول:

ليس من العدل أن نتسرع فى الحكم على القطاع العام فنديته أو نبرئه دون دراسة كافية، وربما كان حل القطاع العام ومنشئاته الصناعية شبيها بما نزل بمصر أيام عباس الأول الذى حل جيش محمد على العظيم واغلق ترسانته وفك مصانعه الكثيرة، واقفل بالضبة والمفتاح مدارسه.»

ولكنه يستدرك ويقول:

«ان النظام المغلق الذى اسسه عبد الناصر جعل من المستحيل معرفة ما كان يجرى داخل مؤسسات القطاع العام وشركاته وداخل ادارة النقد. ووسط هذا الانغلاق سقط على القطاع العام ظلان رهيبان هما ظل المخابرات العامة وظل الاتحاد الاشتراكى كسلطات تحقيق وادانه ،ارهاب باسم نزاهة الحكم».

زحف الريف على المدينة:

ارتفع الرقم القياسى لنفقات المعيشة لان حركة التصنيع خلقت شرائح جديدة ضخمة من الطبقات العاملة والطبقات المتوسطة ساكنة المدن واصبحت هجرة اليد العاملة والخبرة العاملة من الريف إلى المدينة سمة من سمات عهد الثورة، حتى ان تعداد القاهرة ازداد فى عشرين سنة، من ١٩٥٢ الى ١٩٧٢ من ٢ مليون نسمة الى ٦ ملايين نسمة. ومثل هذه النسبة تقريبا فى كثير من مدن المحافظات.

هذه الظاهرة التى ينبغى أن تكون صحية ايجابية فى النظام الناصرى وهى نمو الطبقات المتوسطة والمتوسطة الصغيرة والعمالة الفنية، ضيع أكثر آثارها الانفجار السكانى فى الريف والمدينة معا بحيث لم تتغير صور التكوين الطبقى والتوزيع البشرى بين الريف والمدينة كثيرا.

الحاجة الى الثورة ثقافية:

وما مسئولية الثورة ونظام عبد الناصر بالذات فى ان المصريين يتوالدون بمعدلات زادت حجم سكان مصر من ٢٠ مليونا فى ١٩٥٢ الى النحو ٣٦ مليونا فى ١٩٧٢؟

والاجابة عند د. عوض هى:

«ان تحديد النسل، أو تنظيمه كما يسمى أدبا هذه الأيام، كان بحاجة الى ان تتبنى الثورة ثورة ثقافية تغير المفاهيم (الكاثوليكية) الدينية السائدة عن تحريم تعطيل الارادة الالهية فى توالد البشر، ولكن الثورة احجمت عن ذلك اما خوفا من الكهنوت واما نقصا فى ادراك أهمية هذه الثورة الثقافية، واما لأن رجالها فى حقيقتههم غير مقتنعين بهذه الثورة الثقافية لانهم فى جوهرهم تعبير طبيعى عن الثقافة السائدة».

لكنه يضيف :

« اما تصورى الشخصى فهو ان هذه الثورة كانت مسئولية اكبر مما يتحملها نظام عبد الناصر، لان ثورته ونظامه معا كانا فى جوهرهما منبثقين من الطبقة المتوسطة الصغيرة القلقة التى لم تؤت قناعة عبيد الأرض المظلومين ولم تؤت علم سادتهم الظالمين (ص ١١٣)

مشكلة العمالة الزائدة:

فنظرية الانتاج فى اى نظام راق تقوم على مبدأين بين مبادىء أخرى :

١ ـ وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب ضمانا لكفاءة الانتاج.

٢ ـ تشغيل القوة العاملة اللازمة فقط للانتاج.

وواجه القطاع العام مشكلتين :

مشكلة الادارة المختلة ومشكلة العمالة الزائدة وهى مشاكل مرتبطة بالفكر السياسى لعبد الناصر..

كانت مشكلة الادارة نتيجة طبيعية لتفضيل «أهل الثقة» على «أهل الخبرة» وكان أهل الثقة من الضباط الاحرار الذين ساهموا فى الثورة واراد جمال عبد الناصر ابعادهم من الجيش حتى يقى مصر شر الانقلابات العسكرية، فكافأهم بتعيين معظمهم فى مؤسسات الدولة الانتاجية والاقتصادية.

«كان منهم قلة تميزت بالوعى وعفة اليد واثبتت وجودها لكن الكثرة كانت من خربى الذمة والانتهازيين الذين خربوا كل شىء. أما قرار

العمالة الكاملة فى مجتمع عاجز عن مواصلة التنمية بالمعدلات الكافية بسبب كثرة ديونه وكثرة حروبه هو فى حقيقته اجراء سياسى لمكافحة الشيوعية بين المتعلمين العاطلين».

المحاسن والاضداد :

وبعد أن أفاض لويس عوض فى ذكر مواطن القصور فى القطاع العام نجده يطرح سؤالا : هذا القطاع العام الشديد القصور، ماذا نفعل به؟ هل نحله أم ندعمه؟

وتأتى الاجابة حادة كالسيف لتقول ان القطاع العام مبدأ صحيح من حيث الجوهر ولكن العيوب جانبية مصدرها خلل فى الادارة لاخلل فى المشروعات.

وهو يحذر من تصفيته قائلا :

«ان تصفية القطاع العام سواء باغلاقه أو بتقديمه ذبيحة وقربانا لقطاع خاص تحابيه الدولة أكثر مما تحابى القطاع العام، ليس فقد ضد حركة التاريخ فى عالم يتجه باستمرار إلى تأميم الصناعات الضخمة والخدمات الضخمة، ولكنه سوف يكون وبالا على الطبقة التكنوقراطية وطبقة العمال الفنيين اللتين اقترن سعى مصر للنمو الحضارى والاستقلال الاقتصادى خلال مائتى عام ببنائهما». (ص١٢٦)

الايجابيات :

فرغم هذه الاخطاء الكثيرة فإن الكاتب يسجل ان الثورة الناصرية اضافت إلى الاقتصاد المصرى وإلى الاجتماع المصرى المقومات الآتية».

١ ـ زيادة ثلث حجم مياه النيل المستخدمة فى الرى، ببناء السد العالى، الذى يحمى مصر من غائلة الفيضانات العالية والواطئة، وقد انقذ السد العالى مصر فعلا فى السنوات الاخيرة من الفيضان المنخفض.

٢ ـ زيادة نصيب الصناعة فى الدخل القومى من ١٢٧ مليون جنيه فى ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣ إلى ٣٧٦ مليون جنيه فى ١٩٦٢ ـ ١٩٦٣. وزيادة صادرات مصر من ١٣٥ فى ١٩٥٢ إلى ٢٣٠ مليون جنيه ١٩٦٤.

٣ ـ زيادة القوة الكهربائية فى مصر من ٣٥٥ ألف كيلواط فى ١٩٥٢ إلى ٣ر١ مليون كيلو واط فى ١٩٦٣ بمعدل ٣٠ ٪ سنويا.

٤ ـ قانون الاصلاح الزراعى الذى كان حجر الزاوية فى ثورة عبد الناصر حقق هدفين : أولهما توسيع طبقة صغار الملاك فى الريف بتحويل مئات الآلاف من الاجراء إلى ملاك صغار وثانيهما الغاء طبقة كبار الملاك الذين يسمون مجازا بالاقطاعيين وضربهم كقوة سياسية واجتماعية تتحكم فى مسار السياسة المصرية بتجريدهم من قوتهم الاقتصادية.

«وقد فشل عبد الناصر فى تحقيق الهدف الأول لأن خصوبة التزايد السكانى حافظت على نسبة الاجراء المعدمين فى الريف بالنسبة للمالكين وربما زادتها ولكن نظام عبد الناصر نجح فى تحقيق الهدف الثانى وهو تحطيم طبقة الملاك الكبار. (الباشوات والبكوات) واقتلاع تأثيرهم فى السياسة المصرية. وقد تسلمت قيادة الريف المصرى منذ ١٩٥٢ طبقة أوساط الملاك وهى طبقة لاتقل ضراوة فى عداء الاشتراكية عن طبقة كبار الملاك وتقل عنها ثقافة ومدنية وتزيد عنها محافظة ولكنها فى الوقت نفسه ألصق بالارض وأقل اسرافا».

فعند الاصلاحيين من اعداء الاشتراكية يمكن اعتبار قانون الاصلاح الزراعى حجر الاساس فى سياسة عبد الناصر لمناهضة الاشتراكية بتوسيع قاعدة الطبقة المتوسطة المالكة لوسائل الانتاج فى الريف والمسيطرة عليها فى المدينة. وبالتالى يمكن اعتبار قانون الاصلاح الزراعى من اهم منجزات ثورة عبد الناصر.

(يؤكد لويس عوض هنا أنه يستعمل اصطلاح «الاشتراكية» بمعناه العلمى بمعنى ملكية «الشعب» لوسائل الانتاج وسيطرته عليها، وليس بالمعانى المجازية والمزيفة التى تسمى كل نوع من أنواع الاصلاح «اشتراكية»).

٥ ـ نمو المدينة المصرية والاقتصاد المدنى.

بالرغم من عدوان الريف على المدينة وأثاره الحضارية الوخيمة إلا أن هذا التداخل بين الريف والمدينة يمكن اعتباره تقدما ايجابيا على حالة الانفصال الحضارى التام بين الريف والمدينة فى مصر قبل ١٩٥٥.

٦ ـ اتساع مبدأ الضمان الاجتماعى (التأمينات الاجتماعية، المعاشات، التعويضات. الخ) وهو اتساع ينسب خطأ للاشتراكية، ولكنه فى حقيقته ليس الا مظهرا من مظاهر الرأسمالية الراقية.

٧ ـ تمصير الاقتصاد المصرى وأدارته :

فقد كان من نتائج ثورة ١٩١٩ ان سعد زغلول استطاع تمصير الإدارة الحكومية في مصر، بعد ان كانت اهم المناصب العليا وعدد عظيم من المناصب الادارية الوسطى والفنية وكثير من المناصب الحساسة في الجيش والبوليس فى يد الانجليز منذ تولى الخديوى الخائن توفيق ومنذ الاحتلال الانجليزى ١٨٨٢. وبقيت أثار قليلة من ذلك فى العشرينات والثلاثينيات.

وقد بدأ الموقف يتحسن لصالح المصريين منذ أن ألغى مصطفى النحاس الامتيازات الأجنبية فى معاهدة مونتريه (١٩٣٧)

ولكن الذى تمم تمصير الاقتصاد المصرى بهذه الصورة الحاسمة كان تأميم ثورة ١٩٥٢ للمصالح الاجنبية على كل مستوى وعلى أوسع نطاق.

«فثورة الجيش كانت الثورة الوحيدة «الممكنة» يومئذ، لانها من جهة كانت اقدر على مقاومة العهد البائد، ومن جهة كانت هلامية الفكر الاجتماعى.

وقائدها الاكبر عبد الناصر، كان ابنا من ابناء الطبقة المتوسطة الصغيرة ونتاج ثقافتها وتصوراتها واحلامها القومية والطبقية، وقد كانت له موهبة خاصة فى التعاون فى العمل، ولو الى حين، مع مختلف اجنحة الفكر السياسى والاجتماعى من أقصى اليمين إلى اقصى اليسار مرورا بالوسط. ومع ذلك فغلبة اليمين الساحقة بين أعوانه فى مجلس قيادة الثورة وبين زملائه من الضباط الأحرار كانت مؤشرا كافيا إلى ان ثوريته كانت داخل الاطار المحافظ الذى تتميز به طبقته البورجوازية الصغيرة الثائرة على ما فوقها المقتنعة بما تحتها» (ص ١٤٤).

تصدير الثورة :

يقرر لويس عوض أن أكثر الثورات الشعبية تقف فى مرحلة من المراحل فى مفترق طريقين: إما ترسيخ اهدافها وتعميق مجراها فى الداخل، وإما تصدير الثورة إلى الخارج.

فنابليون بنظامه صفى الثورة الفرنسية داخل فرنسا بتصديرها إلى الخارج، وحال دون تحولها إلى ديمقراطية شعبية أو إلى دكتاتورية بروليتارية كما نقول بلغة هذه الايام باقامة دكتاتورية البرجوازية.

ثورة تحرريه لا توسعية :

وقد واجه عبد الناصر هذا الموقف.. وكان اختياره تصدير الثورة: لكن لويس عوض يوضح الفارق بقوله:

«ولن أقول ان تصدير الثورة المصرية كان قناعا امبراطوريا ارتداه عبد الناصر وسماه القومية العربية، لسبب بسيط هو أن الشعوب العربية التى اججها بنار الثورة السياسية وبذر فيها بذور الثورة الاجتماعية وألهبها بأشواق الوحدة العربية لم تكن شعوباً تامة الاستقلال فأطاح عبد الناصر باستقلالها لينشر فيها افكاره ومبادئه أو ليجد فيها مجال مصر الحيوى، وانما كانت فى اكثرها شعوبا ترسف فى اصفاد الاستعمار ولاتزال، ومن هنا كانت ثورة عبد الناصرية ثورة تحريرية أكثر منها توسعا امبراطوريا:»

لكن تصدير الثورات يكون ممكنا وناجحا اذا توفر شرطان:

ان تسيطر الثورة على أهم عوامل الثورة المضادة فى الداخل بحيث لا يطعنها اعداؤها الداخليون فى ظهرها.

ان تكون محوطة بفراغ سياسى فى الخارج يمكنها من الانتشار دون انتحار.

وتصدير الثورة قد يكون واجبا وممكنا معا كما حدث للثورة العربية فى القرن الاول الهجرى حين كانت قيم الاستعمار العربى أرقى وأقرب إلى روح الانسانية وعقلها من قيم الاستعمار البيزنطى أو قيم الاستعمار الرومانى

الغربى، وحين فسد العرب بعد قرنين أو ثلاثة قرون ضاعت قيمهم وذهبت ريحهم.

فالى اى مدى كان تصدير ثورة عبد الناصر واجبا ممكنا؟

يقول لويس عوض :

«لقد كانت قيم ثورة ١٩٥٢ فى مجموعها العام، أرقى بكثير مما كان شائعا فى الانظمة العربية المجاورة. رغم ذلك فان لويس عوض يعتقد ان ثورة عبد الناصر ونظامه مع ما جاءا به من خير كثير فانهما قد دمرا بعض أسس المجتمع المصرى الراقية التى بناها المصريون خلال المائتى سنة الأخيرة نتيجة احتكاكهم المباشر بالحضارة الأوربية: كمبدأ القومية المصرية، ومبدأ الحق الطبيعى، وكالحقوق والحريات الديمقراطية: فصل الدين عن الدوله وفصل السلطات وسيادة القانون وسيادة الأمة على الحكومة وحرية الاجتماع والتفكير والتعبير والعمل والاختيار، وحرية التنظيم والتمثيل والتوكيل.. إلخ وهكذا زعزعت الناصرية، بعد خروج عبد الناصر منتصرا فى حرب السويس وبروزه كزعيم للعالم العربى، ايمان المصريين بهويتهم المصرية، ومحت اسم مصر ودعت المصريين إلى فقدان انفسهم فى كيان سياسى أكبر هو الامة العربية الممتدة من الخليج إلى المحيط».

«كذلك نسفت الناصرية أكثر الحقوق والحريات الديمقراطية، فأدمجت الناصرية الدين والدولة (وأنا لا أقصد الدين بالمعنى التقليدى المتعارف عليه وانما اقصد أية عقيدة غيبية شاملة، وهو ما نسميه «بالايدلوجيا») فقبلت من حزب البعث فلسفة القومية العربية ولم تجعلها دين الدولة الرسمى فحسب بل جعلتها المصدر الرئيسى للسياسة والتشريع والقيم الفكرية والاجتماعية، اعطت الدولة حق الزام الناس بها وحق تلقين الاجيال الجديدة بها وتنشئتهم عليها كما لو كانت من مقولات الوحى الذى لايناقش». (ص ١٥٨)

كذلك يرى لويس عوض فى إقامة حياتنا السياسية على مبدأ تحالف قوى الشعب العاملة داخل وعاء واحد تسيطر عليه الدولة، هو هيئة التحرير ثم

الاتحاد القومى ثم الاتحاد الاشتراكى، اقتلعت الثورة الناصرية حق الافراد والجماعات والطبقات فى التفكير السياسى وحريتها فى العمل السياسى.. والغت الثورة الفرق بين الدولة والحكومة. (١٥٩).

«وبتأليه الدولة اندمجت فيها السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية ومعها السلطة الرابعة (الصحافة) وغدت الاذرع الأربع للزعيم الذى تجسدت فيه ارادة الامة. بل ان وظائف الجيش والبوليس اختلط بعضها ببعضها الآخر بعد اعلان عضوية الجيش فى تحالف قوى الشعب لانه غدا بهذا مسئولا مسئولية مباشرة عن حماية النظام الداخلى لانه طرف من اطرافه». (ص ١٦١).

والخلاصة «لان عبد الناصر لم يصف أعداء ثورته فى الداخل، وثبوا عليه حين وثب عليه الاستعمار من الخارج فأجهزوا عليه وعلى نظامه فى ١٩٦٧. وهو لم يصف أعداء ثورته فى الداخل لانه لم يكن يعرف من هم على وجه التحديد بسبب فقره النظرى وبسبب احتقاره أو خوفه من أصحاب النظريات واسرافه فى الاعتماد على الفطانة والالهام وقد كان عنده منهما شيء كثير» (ص ١٦٨).

لكن لويس عوض يرفض النظرة اليائسة للامور ويقول :

«فخطأ أووهم ان يتصور معاصر لعبد الناصر ان الثورة المصرية فى ١٩٥٢ قد اندثرت بذورها بهزيمة عبد الناصر فى ١٩٦٧، انها راقدة تحت التربة المصرية والعربية، وحين يأتى الأوان سوف تخضر براعمها من كل ما هو ايجابى فيها، وكل ما نرجوه الاتتجدد سلبياتها كذلك، لقد بذر عبد الناصر بذور القلق فى نفوس عبيد الارض وجسد أحلامهم فى ان يتخلصوا من أصفاد نخاسيهم فى الداخل والخارج، ولكنه لم يعرف كيف يرسم لهم طريق الخلاص من هذه الاصفاد، أو لعله كبلهم بأصفاد من فولاذ ليحررهم من قيود الحبال لقد ترك لنا القيد والقلق فى آن واحد، فالقيد من سلبياته والقلق من ايجابياته!!

ورغم كل ما تقدم ففى تقديرى ان تصدير الثورة الناصرية بوجه عام كان خطأ بالمقياسين الذين اشرت اليهما.

صاحب نظرية «الزعيم المعبود».

ثم يختم لويس عوض رأيه فى كتاب «عودة الوعى» لتوفيق الحكيم بقوله أنه كتاب مقبول بمعنى واحد فقط، وهو انه نموذج هام للنقد الذاتى، فتوفيق منذ «عودة الروح» هو صاحب نظرية «الزعيم المعبود» الذى به وحده تبعث مصر بحسب رؤياه، وتوفيق الحكيم يعلم ان المعبود لا يناقش، فإذا كان اليوم يناقشه فمضى هذا انه اهتدى أخيراً فى تفكير السياسى إلى ضرورة تحطيم لمعبود، كل المعبودات. فهل انتهى توفيق الحكيم حقا إلى الحل الديمقراطى؟ انه يحذرنا من طريق المهالك، ولكنه لايدلنا على طريق النجاة.

ثم ينتقل إلى كتاب «بصراحة عن عبد الناصر» فيعتب على هيكل الذى يسميه «اكبر دعاة الناصرية الشرفاء» فيأخذ عليه الاكتفاء بتقديم التبريرات والتفسيرات للناصرية. وهو ما هو، كان خليقا به، وقد رأى قوائم الناصرية تهتز تحت ضربات الانتهازيين واليمين الرجعى، أن يعيد النظر فى الناصرية دعوة وتطبيقا وأن يراجع موقفه من نظرية تحالف قوى الشعب العاملة وفكرة «الحزب الطليعى» ونظريته التى يعتبرها لويس عوض خطيرة والتى تقول بان الصحافة تقوم بدور الاحزاب.. فى حين ان دور الصحافة كان الدعوة لاراء الزعيم وتبرير قرارته.. الزعيم الاوحد طبعا..

كذلك يأخذ عليه عدم مراجعته لدور الناصريين فى لبنان، والصيغة الخاطئة للتدخل هناك مما زاد الصراع الطائفى ووسع مداه..

«ثم ينتقل ليسأل عن هوية حركة ١٥ مايو المقترنه بحكم السادات ويقول : هل هى مجرد حركة تصحيح فى مسار الثورة الناصرية التى انحرفت، أم انها ثورة تصحيح لمسار المجتمع المصرى باقامته على القومية المصرية بدلا من اقامته على القومية العربية وباقامته على تقديس الملكية بدلا من اقامته على تحديد الملكية، وباقامته على قيم الحاضر بدلا من اقامته على اسطورة «البعث» واحياء الماضى...... إلخ. ففى رأيه أن «البعث» و«الوحدة الطبقية» هما حجر الاساس فى كل دعوة فاشية أونازية. وفى هذه الدعوة تختفى كلمة «الوطنية» وترتفع كلمة «القومية».

يرفض د. عوض أن تكون الاجابة على نظرية حرب الطبقات هى الغاء الطبقات أو ادماج الطبقات. والسلام الاجتماعى يمكن تحقيقه بالصراع السلمى بين الطبقات عن طريق التنظيمات السياسية المتعددة المعترفة بحق غيرها فى الحياة وفى التعبير الحر عن نفسها وعن غاياتها، الخاضعة للقانون.

لان الحرية المنظمة بالقانون هى فى ايمان لويس عوض، طريق الديمقراطية.

٢- الصراع بين القومية المصرية... والقومية العربية :

عرضنا فى الفصل السابق لقول لويس عوض ان الناصرية قد «قبلت من حزب البعث فلسفة القومية العربية ولم تجعلها دين الدولة الرسمى فحسب بل جعلتها المصدر الرئيسى للسياسة والتشريع والقيم الفكرية والاجتماعية، وأعطت الدولة حق الزام الناس بها وحق تلقين الاجيال الجديدة بها وتنشئتهم عليها كما لو كانت من مقولات الوحى الذى لايناقش».

والواقع ان هناك فريقا من المفكرين والكتاب يرون ان فكرة القومية العربية كانت مثل حصان طروادة، تم استخدامها باتقان لاستدراج جمال عبد الناصر لمغامرات الوحدة لكى يصدموه بالانفصال ومايننتج عن ذلك بهزيمة ١٩٦٧، التى كشفت عن تخبط القيادة وتفسخ النظام كله. ومن ثم بدأ التململ فى صفوف المثقفين لكن المراجعة واعادة النظر لم تبدأ الابعد رحيل عبد الناصر، بل بعد انتصار اكتوبر ١٩٧٣، وعبور الجيش المصرى لقناة السويس وتحطيم خط بالرليف.

ولا يستطيع منصف ان ينكر دور عبد الناصر فى اعادة بناء القوات المسلحة وبدء حرب الاستنزاف وبناء حائط الصواريخ مما مكن الجيش من تحقيق النصر الذى تحقق فى معركة العبور. وقد ذكر لويس هذه الحقائق ودلل بها على ما كان لدى عبد الناصر من قدرات على العمل والانجاز لكن ذلك لم يمنع من فتح الدفاتر خصوصا حين رفض العرب الاغنياء مساعدة مصر حتى بالقروض لتمويل عملية اعادة البناء والتنمية، ورفضوا تقديم القروض الابضمانات دولية من أمريكا ودول الغرب وكان هذا من الاسباب التى دفعت السادات إلى ان يتحول إلى امريكا وحلفائها ثم كانت زيارته لاسرائيل.

فى ظل هذا المناخ أخذ تيار الوطنية المصرية الذى نشأ وازدهر فى مناخ ثورة ١٩١٩ والليبرالية السياسية حتى ١٩٥٢ يتحرك ويعبر عن نفسه بقوة وصراحة. وكما فاجأنا الحكيم بكتابه «عودة الوعى» فاجأنا مرة أخرى بمقالاته عن حياد مصر فى مارس ١٩٧٨. فقد كتب الحكيم بالاهرام (٣ مارس ١٩٧٨) يدعو إلى حياد مصر على الطريقة السويسرية وهو أمر يهم العالم كله ويحرص عليه وسوف يعمل على ضمانه لأن مصر تملك أهم كنوز الحضارة والتاريخ والمفروض ان تكون محايدة مفتوحة للعالم من الشرق والغرب. والمهم فى رأيه ان «مصر لن تعرف لها راحة ولن يتم لها استقرار ولن يشبع فيها جائع الا عن طريق الحياد». ثم تابع الحكيم دعوته فى الاخبار واخبار اليوم (١٢، ١٨ مارس) ثم كتب الدكتور حسين فوزى (الأخبار ١/٢٣) يناصر دعوة الحكيم ويؤيدها. ومقابل هذا جاءت مقالات الدكتور وحيد رأفت تحمل على هذه النظرية الحيادية وترفضها على أساس أن مصر بحكم الموقع والتاريخ لايمكن أن تكون محايدة. (الاخبار ١١، ٢٥ مارس ١٩٧٨).

كان الحكيم حذراً كعادته فلم يفصح عما يعنيه بالحياد لكن اتجاه الخطاب عنده كان يعنى ان تخرج مصر من مشاكل العرب وحروبهم وتتفرغ لشئونها الخاصة. «فليس على مصر واجبات عربية مالم تكن لها حقوق عربية». فقد أدت مصر واجبها تجاه العرب كاملا، وخاضت اشرس المعارك نيابة عنهم، فافقرت نفسها وأغنت غيرها وبكلمات توفيق الحكيم «أضاعت حياتها ومالها وأفلست واشتغلت خادمة بالأجر فى بيوت الدول العربية الغنية» وبما ان الدول العربية ترفض وتعجز عن الدخول فى الوحدة الاندماجية مع مصر فى الاقتصاد والدفاع الوطنى والسياسة الخارجية، فمن حق مصر ان تلتفت إلى شئونها الخاصة ولو أدى ذلك إلى ان تدير ظهرها للعرب. وما ينطبق على المنطقة العربية ينطبق على المنطقة الافريقية. وذلك لأن الحكيم يرى ان الكلام عن أمه عربية واحدة كلام لا أساس له فى الواقع ولامعنى له :

«اذن عندما نقول ان العرب أمة واحدة لها قضية واحدة، فهو قول لا اساس له فى الواقع لأن الواقع هو ان لكل دولة عربية قضيتها ومواقفها التى تهمها فى المكان الاول، فليس بينها اتحاد مشترك فى

جيش واحد واقتصاد واحد، بل فيها دول تتمتع بالغنى المفرط، وأخرى تقاسى من الفقر المدقع، وبعضها أرضه محتلة وتهمه مؤتمرات السلام، والبعض الآخر دول غنية وتهمها مؤتمرات الاوبك.. إلخ».

وحين يقول الحكيم «لابد اذن من حياد مصر وعدم تدخلها فى قضية شقيق من اشقائها الابالتوكيل» فهو لايعنى طبعا الحياد بمعناه الدولى المعروف بين الشرق والغرب، فحتى هذا الحياد كان يستحيل تحقيقه الا اذا خرجت مصر من الصراع مع اسرائيل. فالحكيم كان يعنى شيئا محددا وهو الحياد بين العرب واسرائيل.

تحذير من الخلط بين «الثابت» و« المتغير» فى علاقة مصر بالعرب :

وجاء هذا التحذير فى مقال الصحفى الكبير احمد بهاء الدين بجريدة «الاهالى» فى (١٩٧٨/٣/٢٢) بدأه بهاء الدين بقوله:

«أهم ما يجب ان يدركه المفكر فى عالم السياسة، هو ان يعرف كيف يفرق بين «الثابت» وبين «المتغير» فى خضم الاحداث. وهى صفة من المؤسف ان يضطر المرء إلى ان يسجل انها مفقودة لدى بعض من يحمل لقب «المفكر» ولقب «الكبير» معافى كثير من الأحيان».

ومن الواضح ان احمد بهاء الدين كان يشير إلى توفيق الحكيم لأن احدا لم يكن شاركه هذه الدعوة بعد، وحتى مقال الدكتور حسين فوزى الذى ايده لم ينشر الابعد مقال بهاء الدين.

وكان رأى بهاء الدين ان «هناك قوى عالمية كبرى تريد بغير شك ان ترى مصر وقد خرجت من العالم العربى. فهذا بمثابة اخراج «المحرك» من السيارة» حتى يسهل عليهم التعامل مع العرب كشظايا بدلا من التعامل معهم ككتلة واحدة. ثم يضيف قائلا:

«والتركيز عادة موجه إلى مصر على الأقل، لأنها «القوة الرائدة» والقدرة الفائقة فى الحياة العربية فى القرون الأخيرة. ولأن مصر ذات تراث عريق وشخصية متكاملة، وتجربة اجتماعية عصرية متقدمة فهم

يرون أنها الساحة الاسهل لاقامة التعارض بين مصرية مصر وعروبتها».

ومن ثم فانه يعيب على بعض العرب تقلبهم فان اعجبتهم سياسة الدولة المصرية أعطوها صكوك العروبة، واذا حدث العكس سحبوا منها صكوك الانتماء. ولهذا يحذر بهاء الدين من الخلط بين الشعوب والحكومات، كما يحذر من الخلط بين الخلافات السياسية وبين الهوية الأصلية لشعوب العالم العربى وعلى رأسها مصر.

الاساطير السياسية :

وجاءت المفاجأة من جانب لويس عوض بمقاله «الأساطير السياسية» بالاهرام (١٩٧٨/٤/١) اذ كتب يرفض فكرة الحياد ويعترض لأنها غير ممكنه وغير واقعية على اساس ان المنطقة العربية تمثل وحدة «جيوبوليتية» واحدة وامنها لا يتجزأ ولا يمكن أن يستقر فيه أمن دولة من دوله بمعزل عن الدول الأخرى. وبتعبير لويس عوض نفسه:

«ولكن الحكيم، ومن ذهب مذهبه، يتجاوزون عن حقيقة من أهم حقائق الحياة والتاريخ الا وهى الحقيقة الجيوبوليتية (الجغرافية السياسية) التى تربط مصر راضية أوكارهة بالمنطقة العربية وبالمنطقة الافريقية وهى حقيقة الأمن القومى المصرى البحت بلافلسفة وبلا ميتافيزيقا ولا مجردات طنانة كتلك التى يطلقها البعثيون ومن ذهب مذهبهم فيطمسوا حقائق الحياة والتاريخ بالشعارات المسكرة. وانا لست بحاجة إلى ان اسمى نفسى عربيا أو افريقيا لكى ادرك أن أمن مصر نفسها متوقف على أمن المنطقة العربية ولا سيما فى شرق البحر المتوسط والبحر الأحمر، وعلى أمن المنطقة الافريقية ولاسيما فى منابع وادى النيل وفى مدخل البحر الأحمر».

ومن ثم فان لويس عوض يدعو الجميع إلى نظرة واقعية أمينة :

«لكى نكون أمناء مع أنفسنا ومع الغير. يجب أن نفصل قضية عروبة مصر عن قضية الكفاح المشترك فى العالم العربى وفى أفريقيا السوداء للحفاظ على أمن المنطقتين الذى يتوقف عليه أمن مصر فى داخلهما».

«وبموجب هذه الواقعية السياسية تدرك مصر أن امن العالم العربى جزء من امنها الذاتى، فهى لاتتخلى عنه من اجل امنها هى. ولكن بعد ان ثبت لمصر أن الطريق الذى كانت تسير فيه مصر والدول العربيه، دائما إلى منتصفه، وليس إلى نهاية الشوط، لم يزد مصر أو جاراتها أمنا عبر ثلاثين سنة، بل زادها تعرضا للعدوان وأضعف مناعتها لصد العدوان رغم ماتبذل مصر من دماء وماتنفق من مال وما تقدم من تضحيات، أليس من حق مصر أن تعيد النظر فى استراتيجيتها بحثا عن طريق آخر».

ثم يشير إلى خطوات السلام بقوله :

«هذه الحروب المجهضة هى التى انتهت بنا إلى حيث نحن الآن. ونحن الآن نجرب السلام بدلا من الحرب لعل السلام يعيد بناء ماتخرب من اقتصادنا ومن أخلاقنا ومن حياتنا المدنية ولعل السلام يدفع بعجلة التنمية على المستوى المادى والفكرى».

ولكن «ليس المقصود بدعوة السلام» عند لويس عوض، ان تنسلخ مصر من المجموعة العربية وان تتشبه مصر بسويسرا أو السويد حسب مايريد الحكيم وحسين فوزى، لأن لويس عوض تبعا لنظرته الواقعية يرى ان «هذا غير ممكن حتى لو طلبناه لاختلاف التاريخ والجغرافيا والتكوين الثقافى والحضارى، ولاختلاف الظروف والمصالح،.. فبغض النظر عن الصراعات القومية داخل المنطقة العربية فان التاريخ يحدثنا بأن شرق البحر المتوسط وجنوبه كانا دائما يعتبران منطقة استراجية واحدة تسعى الامبراطوريات الغازية المعادية أن تستولى عليها فى مجموعها ماأمكنها ذلك».

وبعد ان يدلل بالامثلة على ان المنطقة العربية، من الفارسى إلى الأطلسى، منطقة جيوبوليتية واحدة، أمنها واحد ومصيرها واحد ازاء الغزو الأجنبى وازاء النفوذ الخارجى وليس بعد هذا دليل على «ان عزلة مصر عن غلافها العربى وعزلة العرب عن واقعهم المصرى أسطورة سياسية ولدها الاحساس بالقهر والاحباط وطلب النجاة بأى ثمن ولو كان الاعتصام فى برج الأوهام السويسرية الذى عاش فيه لبنان زمنا ثم أفاق وهو يقطر دما على أن أمنه بل وكيانه جزء من أمن المنطقة وكيانها».

ومن هذا كله ينتهى لويس عوض إلى تقرير الحقيقة التالية :

«ان أسطورة الدعـوة الانعـزالية اذن لاتقل شططا عن اسطورة الدعوة إلى الوحدة الاندماجية الكبرى القائمة على العروبة العرقية أو العنصرية الملتهمة لكافة مافى المنطقة من قوميات. فالعروبة العرقية لون من ألوان النازية تقوم على أحد ثلاثة افتراضات سقيمة:

١ ـ اما ان الفتح العربى لدول المنطقة من الخليج إلى المحيط جاء إلى دول خالية من السكان فاقام فيها محلات ومستوطنات عربية الاعراق حيثما مشت جيوش العرب ايام بنى امية وبنى العباس، وهو قول هراء لاننا نعلم ان الفتح العربى جاء إلى اقوام وشعوب غزيرة السكان رغم ضعفها السياسى والعسكرى وخضوعها لروم الشرق ورومان الغرب.. بل اقوام وشعوب اكثر كثافة من العرب الفاتحين انفسهم واقدم حضارة.

٢ ـ واما ان قطرة واحدة من الدم العربى الفاتح كانت كافية لصبغ دماء المنطقة كلها من الخليج إلى المحيط كما تصبغ نقطة من الحبر الأحمر جردلاً من الماء الباهت، وهو قول هراء أيضا لاننا نعرف من قوانين الوراثة ان الدم الوافد هو الذى يذوب فى الدم الأصيل ما لم يتجدد بقوة متساوية فى كل جيل بحيث يغير مكونات «جيناته».

٣ ـ واما ان الثقافة العربية، وقوامها اللغة والدين، التى انتشرت منذ الفتح العربى فى ارجاء ما نسميه العالم العربى من الخليج إلى المحيط، قد اختلطت بفكرة سيادة الدم العربى على كل ماعداه من دماء سواء اختلط به ام لم يختلط، وهو قول هراء لأن فيه خلطا بين العروبة والاسلام، فالعروبة قومية محددة بسيادة العرب قوما أو جنسا أو اعراقا فى زمان معين ومكان معين على امبراطورية مهما اتسعت فلها تخوم معينة، بينما الاسلام رسالة سماوية ارسلت للكافة من بنى الانسان فى كل زمان ومكان، وهى لاتفاضل بين عربى واعجمى الا بالتقوى وهى لاتقول للصينى المسلم أو الزنجى المسلم انت عربى لانك مسلم».

ومن الملاحظ ان لويس عوض هو الوحيد ـ فى هذا المقال الذى عرضناه وفى مقالاته الثلاثة الأخرى ـ كان أقدر الجميع على التفرقة بوضوح بين ما

هو ثابت وماهو متغير فى علاقة مصر بالعرب جميعا. ولكن رغم وضوح رأيه ودقة عبارته، فانه لم يسلم من اتهامات بل وبذاءات قلة متعصبة تتهمه بانه يتكلم عن القومية العربية كما يتكلم «المبشرون» الذين يسعون لنسف كياننا القومى والدينى.. أو انه يتكلم بوعى أوبغير وعى من موقع أقلية دينية تتوجس من ان يتحد العرب فى كيان قومى واحد.

وكان رده عليهم فى بداية مقاله الثانى «معاتبات قومية» بالاهرام (١٩٧٨/٤/٢٠) حيث قال:

«وإلى هذه القلة ـ غفر الله لها ـ أقول ان التفتيش فى ضمائر الناس عن دوافع خفية تدفعهم إلى اعتناق المبادىء والتعبير عنها بدلا من التركيز على الحوار العلمى الموضوعى يضعف الحجة ولايقويها، وهو خليق بمحاكم التفتيش التى انطوت فيما انطوى من تاريخ الانسانية الحزين. ولم يتبق منها الا آثار من الارهاب الستالينى والهتلرى والمكارثى، ويكفى ان أسجل على هؤلاء انهم تركوا الفاعل الأصلى فى دعوة العزلة المصرية عن العرب وهو ثنائى توفيق الحكيم وحسين فوزى وأمسكوا بتلابيب المتوسط المعتدل الذى يرفض الاعتزال والاندماج جميعا».

لكن المعارضة الموضوعية لأراء لويس عوض جاءت من جانب كاتبين كبيرين هما: الدكتور محمد اسماعيل على، استاذ القانون الدولى بجامعة الازهر، ومن الناقد المعروف الاستاذ رجاء النقاش. كتب الأول رده على لويس عوض فى مقالين بالاهرام (يومى ٤/١٣ و١٩٧٨/٥/١).

ونشر الثانى بالمصور عدة مقالات تحت عنوان «الانعزاليون فى مصر» يرد فيها على اراء الحكيم ولويس عوض وحسين فوزى، جمعها بعد ذلك فى كتاب بنفس العنوان اصدرته دار المريخ بالرياض.

والكاتبان يتفقان على انكار وجود أى وجه لمقارنة القومية العربية بالنازية سواء على مستوى النظرية أو التطبيق كما يتفقان على أهمية هذه القومية لجمع العرب من الخليج إلى المحيط على هدف واحد دون ضرورة ملزمة لاقامة دولة واحدة أو جيش واحد واقتصاد واحد. بالاضافة إلى الاجتهادات الخاصة والمتميزة لكل واحد منهما.

وقد تناول لويس عوض بالتفصيل كل ما أثاره د. محمد اسماعيل على من اعتراضات فى مقاله «معاتبات قومية» لكننى وجدت ان هذا المقال يتضمن أيضا ردا على مقال رجاء النقاش الذى نشر فى اليوم التالى لمقال لويس عوض. ومن ثم رأيت أن أعرض لافكار رجاء النقاش أولا تجنبا لأى تكرار.

نشر الاستاذ رجاء مقالاته فى الفترة الممتدة من ٢١ ابريل إلى ١٣ يوليو ١٩٧٨ ناقش معظم المسائل المتصلة بفكرة العروبة والقومية العربية والوحدة، وهو أمر يصعب تلخيصه فى هذا السياق. ومن أجل هذا سأكتفى بابراز أهم النقاط الخلافية التى تصدى لها، ومنها :

تعريف النازية :

وقد ركز رجاء النقاش على التفرقة التامة بين مفهوم النازية ومفهوم القومية العربية فقال :

«ان الدولة النازية تقوم على أسس رئيسية محددة، أولها أن الدولة هى «تنظيم عنصرى» بمعنى ان الدولة لاتضم إلا «العنصر الآرى الجرمانى» وترفض ماعدا ذلك من العناصر. فالزنوج مرفضون فى هذه الدولة، وأى عنصر من أصل سامى مثل اليهود مرفوضون أيضا، كما أن الزواج فى الدولة النازية غير مسموح به إلا بين من هم من العنصر الآرى الرفيع، فلايجوز الزواج بين الآريين من أبناء المانيا العظمى، وبين أى مواطن أومواطنة من أى عنصر غير آرى. ومن أى ناحية أخرى، فان النازية قد قامت على التوسع، حيث كانت تؤمن ايمانا مطلقا بحق الالمان فى السيطرة على مزيد من الارض، وحتى ولو كان ذلك على حساب الآخرين. أو كما كان هتلر يقول :

علينا ان ننال بالسيف الالمانى التربة للمحرات الالمانى.

هذا النص الذى أورده الاستاذ رجاء النقاش واضح الدلالة فى تحديد مفهوم النازية العنصرى وهو لا يعتقد ان أحدا من دعاة القومية العربية باستثناء الأمويين قد أشار من قريب أو بعيد إلى فضل العرب على باقى القوميات أو تمييزهم عليهم، بحكم أنهم عرب والاخرون غير عرب..

بل ان هناك قيادات فذه تمثل مظهر من مظاهر الحركة نحو الوحدة العربية كما يقول رجاء النقاش، وهذه القيادات لم تكن من أصول عربية مثل صلاح الدين ومحمد على.

فقد تصدى صلاح الدين الأيوبى بكل قوة للمحاولات الأوربية لتمزيق البلاد العربية والاستيلاء عليها فيما سمى «بالحملات الصليبية» وكان صلاح الدين من أصل كردى. أما النموذج الثانى فهو «محمد على» الذى كان من أصل ألبانى، فقد آمن فى فترة حكمه (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩) بوحدة العالم العربى، وقام عن طريق ابنه القائد العسكرى النابغ ابراهيم باشا بتوحيد معظم بلاد العرب تحت راية واحدة، وكان ابراهيم، الذى حارب وخاض المعارك من أجل تجميع العالم العربى فى دولة واحدة يقول :

«ما أنا تركى بل ابن مصر، ان شمسها قد غيرت دمى وجعلتنى عربيا قحا»

بعد ذلك ينتقل رجاء النقاش إلى المجال الحضارى ليؤكد ان كثيرين ممن ساهموا فى تكوين الثقافة العربية قديما وحديثا ليسوا من أصول عربية، مثل : أبو نواس وبشار وابن الرومى وأحمد شوقى من الشعراء البارزين فى الآدب العربى وكانوا من أصول فارسية أو يونانية أو تركية، وكان ابن المقفع والبيرونى وغيرهم من عباقرة الثقافة العربية من أصول غير عربية.

أما بالنسبة للاديان، فيقول رجاء النقاش أن الوطن العربى يضم الاديان الثلاثة الكبرى وهى الاسلام والمسيحية واليهودية، والتعايش الطبيعى الخالى من العقد المستعصبة قائم بين المسلمين والمسيحيين، باستثناء تلك الموجات العايرة من الصراع الطائفى التى تتفجر فى الوطن العربى بين الحين والحين، والتى يتضح دائما أنها من تحريك الأيدى الاجنبية المعادية للعرب. ثم يضيف الاستاذ رجاء «وقد كان التعايش قائما بين المسلمين والمسيحين واليهود قبل قيام دولة اسرائيل سنه ١٩٤٨ فى سائر انحاء الوطن العربى، باستثناء فلسطين، حيث تفجرت الصراعات بين العرب واليهود منذ العشرينات، وبعد أن أكتشف العرب نوايا اليهود العدوانية. لقد كان لليهود وجود ملموس فى مصر والعراق والمغرب واليمن والشام، ولم يكن هناك مايعوق انتماءهم لمجتمعاتهم العربية الا نزعتهم الكامنه للانفصال».

ان دعاة القومية لم يفكروا أبدا فى اقامة دولة على سيادة الجنس العربى، أو التخلص من العناصر غير العربية، والاستاذ رجاء النقاش يشير إلى حقيقة هامة وهى أن عددا من كبار المفكرين المسيحين العرب، كانوا على رأس الدعاة إلى العروبة والقومية العربية مثل : بطرس البستانى وناصيف اليازجي وميشيل عفلق وقد ترددت الدعوة العربية فى مصر على لسان زعيم سياسى كبير هو مكرم عبيد.

ويزعم الدكتور لويس عوض ان الدكتور جواد قد نادى فى كتبه برأى يقول : أن الحياة قد بدأت أساسا فى الجزيرة العربية، مما جعل العرب أصل العالم كله. ويرد رجاء النقاش قائلا :

«واذا افترضنا ان الدكتور جواد قد قال بهذا الرأى، فليس فى هذا الرأى، مايمكن أن نستنتج منه أنه رأى قائم على أساس عنصرى يدعى «ان العرب يحق لهم السيادة بالقوة على الأجناس الانسانية» ثم يرد على ذلك بما كان يقوله مصطفى كامل فى حب مصر والاعتزاز بها «لو لم أولد مصريا لوددت أن أكون مصريا».

لكنه يعترف بأن الأمويين اتبعوا سياسة عنصرية اذ يقول فى كتابه الانعزاليون ص٤٧:

«وبعد عصر الخلفاء الراشدين قامت الدولة الأموية، وقد قامت هذه الدولة على فلسفة واحدة هى: سيادة العنصر العربى على غيره من العناصر الأخرى التى دخلت الاسلام، سواء كانت العناصر الجديدة من الفرس، أو من آهل الشام أو من المصريين، وقد بالغ الأمويون فى تطبيق هذه السياسة ووصلوا بها إلى أقصى حدودها، وخرجوا بذلك على السياسة الاسلامية الصحيحة، وهذه بعض الأخبار والوقائع التى ترويها كتب التاريخ والتى تكشف لنا عن هذه النزعة، وهى نزعة لايمكن وصفها الا بأنها نزعة «عنصرية» تجافى روح الاسلام مجافاة تامة:

١ ـ كان «الحجاج» يقوم بوشم أيدى غير العرب بالمشرط حتى يعرف الجميع انهم من غير العرب وحتى يتميزوا تماما فيعاملهم الجميع على انهم ـ فى الدولة الأموية ـ مواطنون من الدرجة الثانية.

٢ ـ كـان الزواج بين العـرب و«الموالى» أى الذين لهم أصـول غـيـر عـربيـه مرفوضـا فى العصـر الأموى. وينقل الاسـتـاذ رجـاء النقـاش عن الدكتور محمد نبيه حجـاج فى كتابه «الصـراع بين العرب والـعجم» ان احد الموالى خطب بنتا عربية من «بنى سليم» وتزوجـهـا، فلمـا ذاع الـخبـر وعلم الوالى الأمـوى، فـرق بينه وبينـهـا، وألـهب ظهـره بالسـيـاط، وحلق رأسـه ولحـيتـه وحاجبيه، وفى هذا الحـادث قال أحد الشعراء العرب المتعصبين :

فأى الحق أنصف للموالى من اصهار العبيد إلى العبيد.

ومـعنى هذا ان «الموالى» من غيـر العـرب، كـانوا فـى نظر الدوله الأمـوية عـبيـداً، وهو مـوقف نابع من فلسـفـة الدولة الأمـوية*وليس نابعـا من مـبـادىء الاسـلام على الاطلاق، وهو ردة مكشـوفه إلى المواقف الجـاهلية التى قـضـى عليها الاسـلام ورفضـها أشد الرفض.

٣ – كان «الحـجاج» أيضـا يرفض رفـع الجزية عمن أسلم من الموالى، رغم أن الاسـلام ينص نصـا صـريحـا لاشبـهة فيـه على ان المسلم لايدفـع الجـزية أبدا، مهما كـان جنسه أولونه، ولكن «الحـجاج» كـان يبرر مـوقفه المتناقض مع المبادىء الاسـلامية بقوله: «ان هؤلاء الموالى اسلموا لغرض، ومن أسلم لغرض ففى قلبه مرض».

وينتـهى الاسـتـاذ رجـاء النقـاش إلى ان الأمـويين لم يكونوا يفـرقـون بين العرب وغير العرب فقط، بل كانوا يفرقون بين العـرب والعرب حسب قبائلهم المختلفة بحيث تكون قريش فـى مقدمـة القبائل، وهذا الموقف لا يمثل القيـمة الانسانية والحضـارية العظمى، التى خرج بها العرب إلى الدنيا بعد الاسـلام، فـهو مـوقف يرفضـه القرآن عندما يقول: «انما المؤمنون أخوة» ويرفضـه النبى (ص) عندما يقول حديثه الشريف: «لا فضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى».

فـالثـابت أن الأمـويين فى مـوقـفـهم السـيـاسى من التـعـصب للعـرب واضطهـادهم لغيرهم من أجناس الدولة الاسـلاميـة، قد انتـهـجوا سـيـاسـة عنصرية لمصلحة الارستقراطية العربية ضـد الأعاجم، بل وضـد العرب الذين هم ليسـوا من أبناء هذه الارسـتـقـراطية، فكان ذلك من أسـبـاب ظهـور حـركة «الشعوبية» المعادية للعرب.

النظرية الشعوبية :

يعرض لنا الاستاذ رجاء النقاش نشأة الحركة الشعوبية كرد فعل على العنجهية العربية وعلى الفلسفة العنصرية التى سارعليها الأمويون فى حكم الشعوب والاجناس المختلفة، فيقول :

«ويذكر لنا المؤرخون ان النظرية الشعوبية، بدأت بداية سليمة حيث كانت تدعو إلى «المساواة» بين العرب وغيرهم، من الاجناس غير العربية، والشعوبية حسب هذا المعنى فرقة لا تفضل العرب على العجم» ولذلك فقد كان المؤرخون يسمون دعاة «الشعوبية» فى هذه المرحلة باسم «أهل التسوية» أى أهل «المساواة» بلغتنا العصرية.

والعرب عند أصحاب هذه النظرية، «ليسوا أفضل من غيرهم من الأمم، ولا أية أمة أفضل من أية أمة»، و«الناس كلهم من طينة واحدة، وسلالة رجل واحد»، «وانما التفاضل بين الافراد لا بين الامم».

ثم يذكر رجاء النقاش ان الشعوبية سرعان ما تحولت عن هذا المعنى «الانسانى» إلى نزعة عنصرية شديدة العداء للعرب والتآمر عليهم. وقد وقف الشعوبيون بهذا المعنى الأخير وراء الدولة العباسية، ووراء تدمير الدولة الأموية، والقضاء عليها». (صـ ٥٥).

وانقلب الحال واصبح تعصب العباسيين ينصب على العرب. ومن نماذج الاضطهاد الذى أصاب العرب يذكر رجاء النقاش الأمثلة الآتية :

١ ـ أخذ دعاة الشعوبية يؤلفون الكثير من الكتب فى ذم العرب وتجريدهم من أى فضيلة انسانية أو حضارية.. وقد بلغ بأحدهم «الهيثم بن عدى كرهه للعرب الذين اشتهروا بمعرفة انسابهم وتمجيدها، ان قام بتأليف كتاب عنوانه «أسماء بغايا قريش فى الجاهلية» وكان هدفه كما يقول الاستاذ رجاء النقاش هو طبعا ان يطعن فى انساب العرب، ويثير حولها الشكوك.

٢ ـ تزييف القصص التى لا أساس لها من الصحة ضد العرب والقبائل العربية، ثم تشويه الأدب العربى نفسه.

٣ ـ وصل الأمر فى عهد الخلفاء العباسيين إلى حرمان العرب من المناصب العليا فى الدولة، فتولاها الفرس، والترك وغيرهم من العجم. وكان الخليفة أبو جعفر المنصور... وهوى عربى أبا وأما ـ يرفض ان يكون هناك عربى فى قصره، حتى لو كان بين الخدم.

٤ ـ تزييف الآحاديث النبوية التى تمجد العجم على العرب.

وخلاصة رأى الاستاذ رجاء النقاش ان «الشعوبية بهذا المعنى العنصرى، المعادى للعرب، ليست كما يقول الدكتو لويس عوض فى مقاله «بالاهرام» (١٩٧٨/٥/١١) «أقرب ماتكون إلى معنى القومية بالمدلول الحديث» وتعريف الشعوبية عند الدكتور لويس عوض فى نفس المقال هو انها شاعت فى العصر العباسى للدلالة على ثورة القوميات على الخلافة العربية، باعتبار ان وحدة الدين الاسلامى لاتبرر سيادة الجنس العربى واستئثاره بالحكم».

ثم يضيف رجاء النقاش إلى ذلك قوله «فالشعوبية هنا قريبة، بل ومشابهة جدا للدعوة التى كان ينادى بها النازيون وهى «معاداة السامية» (ص ٥٧) وفى الصفحة التالية يقول :

«ان الحركة الشعوبية والتى كانت فى جانبها التاريخى والنظرى الاكبر، حركة عنصرية.. قد أطلت برأسها من جديد فى العصر الحديث على صورة أخرى، وهذه الحركة الشعوبية الحديثة يغذيها الاستعمار، وهى تحارب الفكرة العربية بمعناها العصرى». (ص ٥٨)

لقد حرصت على نقل أفكار الاستاذ رجاء النقاش بشىء من التفصيل فيما يختص بهذا الصراع العرقى أو العنصرى بين العرب والشعوبيين لكى اشرك القارىء معنا فى المقارنة وبين هذه الحركات التاريخية ومانتج عنها من صراعات وتصفيات دموية وبين أوضاع العالم العربى عام ١٩٧٨. ومن المؤكد أنه لايوجد تماثل أو تشابه بينه وبين ماكان يجرى فى القرنين الثالث والرابع الهجرى، التاسع والعاشر الميلادى فان صح مايقوله رجاء النقاش من ان الحركة الشعوبية كانت حركة نازية عنصرية، فلابد أن يكون قول لويس عوض بانها حركة قومية صحيحا أيضا. لأن الحركة الشعوبية كانت تعبيرا عن صراع طبقى وقومى فى أساسه، ولم يكن وليد نظرية فلسفية بل

جاء كرد فعل لعنصرية الدولة الأموية وارستقراطيتها القرشية. كانت هناك دولة عربية واحدة ممتدة الأطراف من الخليج حتى الأندلس، وضد هذه الدولة بدأت الثورات الشعوبية والمؤامرات التى قضت على الحكم الأموى وأقامت الدولة العباسية التى رفعت من شأن هؤلاء الشعوبيين وأتاحت لهم المساهمة فى كل وجوه النشاط الفكرى وبفضل هؤلاء انفتحت الدولة فى العصر العباسى على الثقافات القديمة فبدأ التقدم العلمى والازدهار الثقافى والحضارى. وعلى هذا يمكن ان نقول ان ابعاد العرب عن ميدان الصدارة فى هذه الدولة مكن لهؤلاء الموالى ان يسهموا فى بناء أعظم حضارة عرفها العرب فى تاريخهم، والتى لازالوا يفخرون بها حتى الآن.

أما فى ١٩٧٨ لم تكن هناك دولة عربية واحدة بل حوالى خمسة عشرة دولة مستقلة، لا يربط بينهم رابط، وعلاقات الصراع والصدام العلنى والخفى بينهم هى المحرك الاساسى للفعل ورد الفعل عندهم. بل حتى الخطة الدفاعية المشتركة لحماية حدودهم لم تكن موجودة بالمعنى الصحيح. واعتقد ان لويس عوض قد رفض العزلة ودعا إلى نظرة واقعية لمشكلة الأمن على اساس ان أمن المنطقة لا يتجزأ. فهو بهذا المعنى ليس انعزاليا، ولاشعوبيا أيضا. فالرجل لايكره العرب، ولا يهتم بالعواطف لأن مصائر الأمم لا يجب ان تترك عرضة لتقلبات الأمزجة من وقت لآخر. وكان يشخص الواقع من كل نواحيه بمافى ذلك التاريخ والجغرافيا.وقد تغير الموقف تغيرا كاملا الآن بعد ما جرى من أحداث جسام على خارطة الشرق الاوسط كله. من هذه الاحداث حرب العراق وايران التى استمرت ثمان سنوات، ثم غزو العراق للكويت وانقسام العرب، ومجىء القوات الدولية بقيادة الولايات المتحدة لتحرير الكويت ثم ما اعقب ذلك من تصدع للدول العربية والمجتمعات العربية: فما عسى ان تكون الاجابة الآن لو طرحنا السؤال على الكاتب الكبير والناقد الاشهر الاستاذ رجاء النقاش وقلنا : من هم العرب ومن هم الشعوبيون الآن؟

أنا شخصيا لا أعرف كيف تكون الاجابة فى هذا الواقع الممزق المهان الذى يسوده الفكر المتخلف والغوغائية على جميع المستويات. والمشكلة الحقيقية ان الذين يعون بحق مشاكل هذه المنطقة ودولها ويفكرون ويبحثون

من أجل مستقبلها لا يستمع لهم أحد من أصحاب المنافع والمصالح من الحكام واتباعهم. ففى ظل حكومات اوتوقراطية وحكومات عسكرية ودكتاتورية لاتربط نفسها بمصالح شعوبها، سيظل هذا الانفصام القائم بين الواقع والحلم أو بين الواقع المتردى والخطة الاستراتيجية التى تضمن توجيه الموارد وتنميتها لصالح أبناء هذه المنطقة جميعا. وطالما استمر هذا الواقع سيبق التناقض دائما بين الكتاب والمفكرين، بين أصحاب الأيدولوجيات الذين يرون الحلم واقعا وبين أصحاب المناهج العلمية والأكاديمية الذين لايقبلون من حقائق العلم والتاريخ الا ماتؤيده الوقائع. ومن أجل هذا سوف يمتد بحثنا قليلا لاستيفاء بعض الجوانب والنقاط.

. كتب الدكتور محمد اسماعيل على فى الاهرام (١٩٧٨/٤/١٣) يستنكر تلك «المقارنة المحزنة بين (اسطورة العروبة العرقية) و(اسطورة الآرية العرقية) أيام النازى ونظيرها فى الشطط (القومية الاسرائيلية) ثم أنكر انكارا» تاما وجود أى شبه بين القومية العربية وهذه القوميات سواء فى مجال التنظير أو التطبيق.. وهو يقول:

١ ـ لم يؤسس أحد دعاة الوحدة العربية فى مفهومها المعاصر، العروبة على أساس عرقى أو عنصرى. بل تأسست دعوة الوحدة العربية دائما على اساس التماثل فى اللغة والتاريخ المشترك، والظروف الجغرافية.

٢ ـ ان دعوة الوحدة الاندماجية العربية لا يمكن وصفها بأنها تلتهم غيرها من قوميات. ويبدو ان أديبنا الكبير قد أغفل الفارق الكبير بين مفهوم (القومية) ومفهوم (الأقلية). فعلى حين تقوم «القومية» على مرتكزات لغوية وتاريخية وجغرافية مشتركة، فان (الأقلية) حسب تعريف اللجنة الفرعية لحقوق الانسان التابعة للأمم المتحدة فى دورتها الرابعة بنيويورك فى الفترة من ١ - ١٦ أكتوبر ١٩٥١ هى (الجماعات التى لها اصل عرقى ثابت وتقاليد لغوية وصفات تختلف بصفة واضحة عن بقية الشعب الذى تعيش فيه. ويجب ـ والكلام لايزال للجنة ـ ان يكون عدد هذه الأقلية كافيا للحفاظ على تقاليدها وصفاتها كما يجب ان تدين بالولاء للدولة التى تتمتع بجنسيتها.

ومن المفهوم فى علوم السياسة والقانون والاجتماع (القومية) لا تلتهم قوميات، وانما يمكن ان تضم (أقليات). ولم يقل احد بأن القومية العربية قائمة على التهام القوميات الأخرى،وانما قائمة اساسا وطبقا لكل المفاهيم السياسية على احترام حقوق الاقليات التى تعيش فى نطاق الاقليم العربى. ولعل كاتبنا الكبير قد قارن بين ما يسمى بالقومية الكردية والقومية الدرزية والقومية اليهودية وبين القومية العربية. فاذا صح ذلك فان الصحيح هو أن هذه (القوميات) انما هى (أقليات) تعيش بين القومية العربية، ومنحها القانون الدولى - كاقليات - ومنذ معاهدة - أوسنابروك - عام ١٩٤٨ حتى الآن، حقوقا تدور فى اطار حقوق الانسان بصفة عامة. وهذه الحقوق هى ما يطلق عليه فى فقه القانون الدولى اصطلاحاً (وسائل حماية الأقليات).

٣ ـ فاذا خلصت العروبة من وصمة العرقية، أيكون من الأمانة ، وضع القومية العربية على خط واحد مع النازية؟ وهل يملك منصف أجنبيا كان أم عربيا، أن يدعى أن هناك تماثلا بين أحوال اليهود فى كنف العروبة واحوالهم فى كنف النازية؟

وفى مقاله «معاتبات قومية» الذى خصصه للرد على كثير من الإعتراضات بدأه الدكتور لويس عوض قائلا:

واحب أن أقول ابتداء أنه رغم ما يبدو من اختلاف فى بعض اسس التفكير بين الاستاذ الدكتور محمد إسماعيل على وبينى.. الا أن من يتأمل كلامه وكلامى يجد أننا متفقان فى كثير من المقدمات والنتائج.. وليس بيننا خلاف جوهرى الا خلاف «سيمانتى» مصدره خلاف على التعريفات أو على معانى الألفاظ، فانا استخدم مفردات اللغة مثل «القومية» و«العرقية» أو «العنصرية» و«الثقافة» و«الحضارة» و«الوطن» و «الجيوبوليتية» بمعنى، وهو يستخدم هذه الألفاظ ذاتها بمعنى آخر ـ أما فيما عدا هذا من مقدمات ونتائج فدائرة الخلاف فيه أضيق ما تكون .

أنا مثلا أوافقه على أن اليهود عبر التاريخ الوسيط والحديث لم يَجدوا من العنت أو الاضطهاد فى ظل الامبراطورية العربية أو فى ظل

العالم العربى الحديث عشر معشار ما وجدوه من عنت واضطهاد فى أوروبا الوسيطة والحديثة، بل لقد عرفوا أزمنة أيام الامبراطورية العربية والعالم الاسلامى بعامة كانوا يحتلون فيها مراكز الصدارة فى الدولة العربية وفى الدول الإسلامية.

كذلك اوافق الدكتور محمد اسماعيل على انه لا وجه للمقارنة بين دعوة القومية الآرية العرقية وبين دعوة القومية العربية كما نعرفها فى التطبيق مهما بدت فى دعوة العروبة اتجاهات عرقية من وجهة نظرى على الأقل. فليس من الضرورى ان تقترن كل دعوة فاشية أو نازية، رغم عنصريتها، بغرف الغاز والابادة العنصرية للأقليات العرقية، كما حدث فى المانيا الهتلرية

فقد عرف العالم الحديث ألوانا من النازية والفاشية والدول الشمولية بوجه عام خلت من غرف الغاز والابادة العنصرية ومع ذلك لم تبرأ من مبدأ السيادة العرقية أو السيادة الحضارية أو السيادة الطبقية.. الخ وكل من درس تاريخ الرايخ الثالث يعرف أن غرف الغاز. لم تكن فى ألمانيا النازية لليهود وحدهم بل كان الشيوعيون الألمان «الآريون» فى مقدمة ضحاياها.

بعد هذا أنتقل لويس عوض الى نقطة الخلاف الاساسية فى الموضوع والخاصة بقول د . محمد اسماعيل على انه «لم يعثر على رأى له وزن، يؤصل فكرة العروبة تأصيلا عرقيا او جنسيا» فيقول :

فاذا كان الامر كذلك فالاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على وأنا على اتفاق عظيم، ولا أقول على اتفاق تام. فيما يمس جوهر الموضوع وأنا أول من يتمنى أن نصفى دعوة القومية العربية من فكرة الوحدة العرقية.

ولكن الأمر ليس كذلك على وجه الدقة، كما يتضح مما يلى :

اذا كان حقا أنه «لم تطرح على الاطلاق مقولة وحدة العرق أو الجنس فى أى مرحلة من مراحل الدعوة إلى القومية العربية»، فكيف

اتفق أن مؤسسى هذه الدعوة وهم اصحاب «البعث العربى» يبدأون تاريخ المنطقة من الخليج إلى المحيط منذ الفتوحات العربية العظمى وكأنما تاريخ المنطقة كلها لم يبدا الا منذ بزغ نجم العرب فى السياسة العالمية، أو كأنما سومر وبابل وأشور فى الطرف الشرقى منها وفينيقيا وأرض كنعان ومصر القديمة فى وسطها ومعين وقتبان وسبا وذو ريدان فى جنوبها ونوميديا «ليبيا» وقرطاجنة وموريتانيا فى غربها لم يكن لها تاريخ قبل ذلك التاريخ بألاف السنين. أليس من العرقية هذا التركيز على بداية التاريخ القومى فى المنطقة بانتفاضة العرب التاريخية فى القرن السابع الميلادى وما بعده مع اهدار تاريخ المنطقة وحضارتها قبل ذلك.

ثم أضاف إلى ذلك بأن فى مكتبته عشرات الكتب التى تفيض بالنزعة العرقية فى فهم معنى العروبة. ومن هذه الكتب ذكر الدكتور لويس عوض كتابين : أولهما نسبه إلى الدكتور جواد على وهو بحث فى تاريخ العرب القديم. وكان مصدر دهشة لويس عوض ان «كثيرا من المشقة العلمية التى تكبدها هذا الاستاذ الجليل كانت موجهة إلى اثبات ان الحياة الانسانية والحضارات قد نشأت فى شبه الجزيرة العربية ومنها انتشرت إلى العالم القديم».

أما الكتاب الثانى فهو :

الجزء الأول من كتاب العالم الجليل الدكتور ناجى معروف الأستاذ بجامعة بغداد، وهو كتاب «عروبة العلماء المنسوبين إلى البلاد الاعجمية فى المشرق الاسلامى [١٩٧٤] وفيه رصد لاسماء ٣١٣ عالما من علماء التراث الاسلامى عاشوا بين ٦٥٨ و١٠٤٨ ميلادية، أى نحو أربعة قرون والقابهم كلها من نوع الرومى والخراسانى والقزوينى والاصفهانى والبخارى والجرجانى والنيسابورى والرازى والهروى والبلخى والطرسوسى والسمرقندى والسجستانى والشيرازى الخ.. الخ.. وقد تقصى المؤلف أنسابهم فوجدهم عربا من قريش أو تميم أو مضر أو ربيعة أو ثقيف أو شيبان أو عبد شمس أو مخزوم أو الازد

أو بنى عامر أو الانصار.. الخ الخ. كل ذلك ليرد على قول ابن خلدون وسواه ان اغلب حملة العلم فى التراث الاسلامى كانوا من العجم، وهو مبحث غريب لانه يجرد غير العرب من أى اضافة إلى الثقافة الاسلامية من جهة ويفترض أن الجنس العربى يبقى عربيا حتى ولو عاش قرونا فى بلاد الاعاجم، رغم مرور اجيال من التزاوج والانجاب من أهل الامصار التى إنتقل العرب إليها، مع التسليم بصدق هذه الانساب فى ارومتها الأولى. وعلى كل فالكتاب مهدى «إلى كل من شرفه الله بالانتماء إلى العرب نسبا أو ولاء أو ثقافة» رغم انهم علمونا ان الاسلام ينهى عن التباهى بالانساب لانه من شيم العنجهية الجاهلية العرقية.

فهل قد غاليت كما يذهب الاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على حين ذكرت أن دعوة القومية العربية قد اقترنت بنزعة سيادة العرق العربي والثقافة العربية على اعراق القوميات الاخرى وثقافاتها؟

وهنا يصرح لويس عوض انه يتكلم «عن القومية المصرية بوصفها شيئا مستقلا عن القومية العربية ـ التى لا افهمها خارج الجزيرة العربية. فهذه وحدها عندى هى الأمة العربية باى تعريف علمى، ولا اتكلم عن الاقليات العرقية المتناثرة فى ارجاء العالم العربى». وكان الدكتور لويس عوض قد أحس ان دكتور محمد اسماعيل على يغمزه من طرف خفى بأنه ينتمى إلى «الاقلية» القبطية أو انه متأثر بعقلية الأقليات لمجرد انه يرفض «القومية العربية» فجاء رده على هذه النقطة مفصلا وواضحا، فقال :

وفى جميع الاحوال، فليسمح لى سيدى الكريم ان اطمئنه إلى أن أقباط مصر لا ينطبق عليه أى ركن من أركان تعريف الاقليات الذى نصت عليه حقوق الانسان.

أولا : لأن الاقباط ليسوا جماعة لها أصل عرقى ثابت يختلف بصفة واضحة ولا بصفة غامضة عن بقية الشعب المصرى الذى تعيش فيه. معروف أن المصريين، مسلموهم كأقباطهم تنحدر أعراقهم الأساسية عن قدماء المصريين، فان كانت فى هؤلاء أو أولئك دماء وافدة فقد ذابت فى البحر المصرى الكبير.

ومن خرافاتنا المتوارثة أننا نتحدث عن «عنصرى» الأمة المصرية، فالامة المصرية ليس فيها الا عنصر واحد يتجلى فى الاغلبية الساحقة من أبنائها أيا كان دينها. وانما خرافة العنصرين نزلت الينا من زعم الاقباط أنهم وحدهم من سلالة قدماء المصريين وأنهم اصحاب مصر الاصليين،ومن زعم المسلمين أنهم من سلالة العرب الشريفة، فى حين ان الأنثروبولوجيا الجنسية لا تميز بين هؤلاء وأولئك لا فى مقايس الجماجم والانوف والعظام ولا فى نسبة تجلط الدم ولا فى خواص الشعر الخ.. بينما هى تميز فى كل هذه الخصائص السلالية بين المصريين عامة وبين جيرانهم من شعوب غربى آسيا فى الشام والعراق والجزيرة العربية.

الكثرة المطلقة من المسلمين أقباط اعتنقوا الاسلام قرنا بعد قرن منذ الفتح العربى : وحكاية عمر بن عبد العزيز معروفة، وهى أنه عندما كثر دخول المصريين دين الاسلام فى أيامه نقصت حصيلة الجزية فاستاذن عامل مصر فى أن يمنعهم من ذلك تأسيسا على أن الاسلام دين عربى أرسل للعرب، فنهره عمر بن عبد العزيز وكتب اليه يقول : «ان الله أرسل محمدا هاديا لا جابيا»..

وثانيا : لان الاقباط ليسوا جماعة لها تقاليد لغوية وصفات تختلف بصفة واضحة أو غامضة عن بقية الشعب الذى تعيش فيه، فهى تتكلم عربية مصر العامية وهى تكتب وتقرأ العربية الفصحى والتراث العربى، وهى قد تخلت عن اللغة القبطية حين تخل المسلمون عنها لالشىء الا لأن المصريين من عجينه واحدة، ولست اعرف ان للأقباط «صفات» خاصة يختلفون بها عن المسلمين.

وثالثا : لم يبق الا المعتقدات والتقاليد الدينية، فهذه وحدها يختلف فيها أقباط مصر عن مسلميها، وحتى فى هذه الحدود فمعروف للخاص والعام أن الكنيسة المصرية كنيسة قومية لا تعرف لها أباروحيا إلا بابا الاسكندرية، وانها نشأت قبل أن تنشأ كنائس العالم اجمع بما فى ذلك الفاتيكان أو كنيسة القديس بطرس وانها فى

عقائدها متهمة من سائر كنائس العالم بالاسراف فى التوحيد أو ما يسمونه «المونوفيزية» أو الايمان بالطبيعة الواحدة، ومتهمة بالاسراف فى تقديس مريم إلى حد وصفها «بالماريولوجية»، بل معروف للخاص والعام أنه فى كثير من الشعائر الدينية ولاسيما طقوس الموت والميلاد والاخصاب والسحر والشفاعة، وبعض الأعياد لا فرق هناك بين قبطى ومسلم فى التقاليد والعادات، لان اكثرهم نزل إلى المصريين مع موروثات مصر القديمة. فالاقباط إذن ليسوا أقلية بتعريف لجنة حقوق الانسان كالاكراد فى العراق والارمن فى الدولة العثمانية والدروز فى لبنان الخ.. لأن وحدة العرق ووحدة اللغة فضلا عن انسجام التقاليد والثقافة تجعل من الامة المصرية سبيكة واحدة رغم أن أبناء كل ملة فيها لا يتزاوجون مع الآخرين إلا غراراً، بحيث لاتميز بين المسلم والقبطى الا بمعونة دلالات عرضية، ولا حواجز بينهما الا عند المتعصبين فى الدينين.

وما دام الأمر كذلك فالاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على قد جانب الصواب حين نبهنى بأنى أتحدث عن «الاقليات» فى حديثى عن «القوميات». فاذا كان رأيه فى الأربعين مليونا من المصريين أنه لم تكتمل لهم بعد، أو لم تكتمل لهم فى يوم من الأيام، شروط القومية المصرية، فهو طبعا حر فى اعتقاده ولكنى لا أشاطره هذا الاعتقاد.

تبقى نقطة هامة تستوجب ان نقف عندها، وهى تعريف القومية العربية. فقد لاحظ الدكتور لويس عوض ان د. محمد اسماعيل على «قد توخى فى تعريفه لمقومات القومية العربية نفيه البات لاى مفهوم عرقى فيها وتجنبه الاشارة إلى أى مفهوم دينى فيها، ويفهم من هذا أنه يسلم ابتداء بأن أقوام العالم العربى من أعراق متباينة، وهو صحيح علميا، ويفهم منه ايضا انه لا يشترط وحدة الدين كعنصر من عناصر القومية، وهى فكرة راقية اهتدت إليها الامم المتمدنة فى صورة الدولة العلمانية التى تتعايش فيها الأديان وتحل فيها «المواطنة» محل وحدة الدين ووحدة الجنس بعد تجارب مريرة من اضطهاد الاقليات

الدينية، ولكنه غير صحيح تاريخيا لان القومية لم تخل فى أية مرحلة من تاريخها من وحدة الجنس أو العرق بالاصالة أو بالانتماء بالتجنس وفى تعريفه يقول: «يقوم المفهوم الاصيل للقومية العربية على اساس الاشتراك فى الاقليم واللغة والتاريخ المشترك» وهذا قول بحاجة إلى تحليل لأنه من جهة تعريف ناقص للقومية، ومن جهة أخرى تعريف مستقبلى يقوم على الأمانى اكثر من الواقع.

ثم يتساءل لويس عوض: منذ متى كان هناك اشتراك فى «الاقليم» فى هذا الوهم الكبير أو الحلم الكبير الذى يسمى «الوطن العربى»؟ ويجيب قائلا:

ان المنطقة من الخليج إلى المحيط لم تتوحد الا فى ظل الاستعمار الأمبراطورى من داخلها أو من خارجها أو فى ظل الدولة الدينية الجامعة وإذا كان التوحيد بالخلافة غير مطروح فى زماننا، واذا كان الاستعمار من الخارج مرفوضا رفضا باتا، لم يبق أمامنا الا الاستعمار الامبراطورى من داخل العالم العربى. وأنا أسمى الاشياء بأسمائها: قوة عظمى من داخل العالم العربى لها قدرة الاجتياح والتوحيد تحقق «وحدة الاقليم» هذه التى يسمونها «الوطن العربى». بعبارة أخرى تكرار تجربة محمد على وعبد الناصر.

أن الحقيقة الواضحة عند أغلب المتحاورين هو يأسهم الكامل من امكانية قيام هذه الوحدة التى يتمناها الجميع وهذا اليأس واضح فى تنازل الدكتور محمد اسماعيل على عن شروط كثيرة اساسية لتحقيق الوحدة. وهذا مايعلنه لويس عوض فى نهاية كلامه:

أكاد اقول ان الزميل الكريم الدكتور محمد اسماعيل على متفق معى فى هذا التصور المتواضع لواقعنا رغم دفاعه الحار عن «القومية العربية» فهو ينتهى فى مقاله إلى قوله:

«ولكنى أضيف شيئا هاما وضروريا هو أن التسليم بوجود الامة العربية لا يعنى بالحتم والضرورة وجوب توحيد هذه الامة فى شكل دولة واحدة. ذلك ان الدولة ليست هدفا للقومية، انما هى أداة لتحقيق المصالح الذاتية لهذه الأمة حينما تفتقد الوسائل الأخرى لتحقيق هذه

المصالح». بل ويضيف أن من حق كل دولة عربية أن تحافظ على استقلالها السياسى «وأن تباشر أمور الحرب والسلام بنفسها»، وأن تعقد سلاما مع اسرائيل اذا رأت أن مصلحتها الذاتية فى ذلك، وأن تتصرف فى ثرواتها الخاصة ولكن بطريقة لا تضر بشقيقاتها الدول العربية وأن تباشر كل التصرفات التى تسهم فى تقدم شعبها ونموه، أولا، لأن كل دولة مسئولة أولا عن شعبها، وثانيا أمام الامة العربية.

فماذا بقى فى «القومية العربية» بعد كل هذه التحفظات بالتخفف من فكرة الدولة الواحدة والجيش الواحد والاقتصاد الواحد والسياسية الخارجية الواحدة، ومن فكرة الوطن الواحد اجمالا؟ هى مجرد حلم جميل من احلام اليقظة، تعرف جميعا انه من أحلام اليقظة، ومع ذلك لانريد أن نتخلى عنه، رغم ان بائع الاحلام قد رحل عنا، ورغم أن سوق الاحلام قد رفعت منذ ١٩٦٧؟ ولم كل هذا الاحتجاج لانى وصفت حلم اليقظة هذا بأنه اسطورة سياسية رغم أن الاسطورة أرقى.

وقبل ان نختم تحليلنا لهذا الحوار الممتع والمفيد الذى اتسم من جانب الكتاب الثلاثة بغزارة العلم والموضوعية والسعى إلى الفهم والاستنارة وهذه من سمات كبار المفكرين والعلماء. واكمالا لهذه الصورة الجميلة الراقية أجد من الانصاف أن اشيرهنا إلى نفى الدكتور محمد اسماعيل على ان يكون قد قصد إلى شىء مما تطرق إليه عتاب الدكتور لويس عوض عن «عقلية الأقليات» فقال فى مقاله» ملاحظات على رد الدكتور لويس عوض بالاهرام (٧٨/٥/١) «ولم يكتف الدكتور لويس عوض بطرح (أو بالاصح باعادة طرح) مفهوم «الأمة المصرية» بل عاتبنى على اننى اشير من طرف خفى إلى أنه ينتمى إلى الأقلية القبطية فى مصر أو انه متأثر بعقلية الأقليات.. وذلك بالفعل لم يدر فى فكرى وانا أخاطبه ككاتب مصرى الجنسية عربى اللسان».

ثم يناقش طرح لويس عوض لفكرة القومية المصرية فى مقابل القومية العربية، ويقول :

«ان الكاتب الكبير ـ فيما يبدو ـ يدافع عن العرقية فى صورتها المصرية ويهاجم العرقية فى صورتها العربية، والافيم قوله «.. لآن وحدة العرق ووحدة

اللغة فضلا عن انسجام التقاليد والثقافة تجعل من الأمة المصرية سبيكة واحدة «.. ان رفض الكاتب الكبير للقومية العربية مؤسس على قيامها كما يعتقد ـ على وحدة العرق. والأمة المصرية تقوم ـ فى رأيه ـ على وحدة العرق، أفما كان حريا به ان يساير منطقه إلى النهاية، فيرفض فكرة الأمة المصرية».

ولاشك فى ان مايقوله الدكتور محمد اسماعيل على مختلف عما قصده لويس عوض، لسبب بسيط واضح تبعا لمنطق لويس عوض وهو ان الامة العربية أو القومية العربية لا وجود لها كدولة محددة ومعروفة فى ارض الواقع بعكس الأمة المصرية القائمة على وحدة راسخة من آلاف السنين ولها شخصيتها السكانية الفريدة المتميزه وكذلك شخصيتها الحضارية. ومن شاء ان يتأكد من هذه الحقيقة فليقرأ كتاب «شخصية مصر - عبقرية المكان» «لعالمنا الكبير الدكتور جمال حمدان. وهو بحث علمى صرف يتعامل مع حقائق التاريخ والجغرافيا ولقائهما معا على ارض مصر. اين هذا من فكرة أيديولوجية صاغها حزب البعث العربى وطرحها على الساحة السياسية.

وازاء اللبس البادى فى معانى الكلمات اضطر لويس عوض ان يكتب بحثين أكاديميين لايضاح «معنى القومية» فيقول :

«القومية» كلمة عربية مستحدثة لم يعرفها العرب الاوائل ولم تستجد فى اللغة العربية قبل القرن التاسع عشر كترجمة لكلمة Nationalism.. وقد عرفت العربية الفصحى تعبيرين أقرب ما يكون إلى معنى «القومية» بالمدلول الحديث، هما كلمة «الشعوبية» التى شاعت فى العصر العباسى للدلالة على ثورة «القوميات» على الخلافة «العربية» باعتبار أن وحدة الدين الاسلامى لا تبرر سيادة الجنس العربى واستئثاره بالحكم المركزى، وكلمة أو اصطلاح «العصبية» أو «العصبية الجامعة لكل العصائب» الذى نجده فى «مقدمة» ابن خلدون كأساس لوحدة المجتمع على أساس العرق أو الجنس بديلا عن الجامعة الدينية كأساس لوحدة المجتمع.

وبعد ان يؤصل لهذه المصطلحات فى مصادرها الأصلية يعود إلى القول:

ومن هذا نجد أن كلمة nation بمعنى «أمة»، وكلمة nationalism بمعنى «قومية»، فى اللغات الاوربية قديمها وحديثها، تتضمن دائما معنى وحدة العرق أو السلالة أو الجنس، مهما كان مختلطا، ولاسبيل إلى استبعاد فكرة العرقية أو العنصرية أو الانتماء إلى جنس واحد بسيط أو منصهر من مفهوم هذين اللفظين ومن مفهوم مرادفهما فى العربية الحديثة.. وقد كان من عربوا كلمة nationality بكلمة «الجنسية» على صواب فى هذا التعريب وعلى دراية باصل الكلمة تاريخها ودلالاتها.

فمعنى هذا هو ان وحدة العرق أو العنصر أو الاصل اذن ملازمة لفكرة «القومية» ولفكرة «الأمة» وحسب هذا التعريف فاذا «نحن قلنا ان وحدة العرق هى احدى مقومات «القومية العربية» فليس فى هذا الكلام مدعاة للغضب أو الانزعاج لأن وحدة الاصل هذه هى احدى مقومات كل قومية فى التاريخ الانسانى، بل لعلها المقوم الاساسى فى فكرة القومية لأن الانتماء إلى مجموعة بشرية واحدة تربطها علاقة الدم بالمعنى الواسع طبعا هو الذى يحدد تماسك هذه المجموعة فى مجتمع واحد ويحدد تحركها الجماعى فى بلاد الارض».

فالقول اذن بأن القومية العربية أو القومية المصرية أو أية قومية فى التاريخ ليست مؤسسة على وحدة العرق تخوف فى غير موضع، لان ما تدينه الانسانية والاديان ليس الانتماء إلى جنس معين ولكن نعرة الشعور بأن هذا الجنس أرقى أو اشرف بالوراثة من غيره من الاجناس، أو أنه جنس الله المختار كما يقول اليهود عن انفسهم. والخلو من الشعور بالانتماء إلى أى جنس أو عنصر أو سلالة، أى جماعة بشرية مترابطة فيه درجة من درجات الضياع شبيهة باحساس اللقطاء أو الايتام أو من لا أسرة لهم ولا أهل ولا أقرباء.

وساكتفى الآن باقتباس فقرتين لتكملة هذا الشرح ومن شاء المزيد عليه بالرجوع إلى كتاب «دراسات فى الحضارة» للدكتور لويس عوض الصادر عن دار المستقبل العربى بالقاهرة.

فالقومية الراقية اذن لم تبدأ الا حين اقترنت بالوطنية، بل لم تبدأ الا حين ظهرت الدولة المركزية وحل فيها حكم القانون والمؤسسات محل ارادة الحاكم والعرف والتقاليد، وتحول فيها القوم من مجرد قطيع يرعاه راع ويهشه بعصاه، اى من مجرد «رعية»، إلى «أمة» فيها «مواطنون» لا رعايا. ولهذا كان من تعريفات «الامة» أنها شخصية قانونية مكونة من مجتمع يسوده دستور واحد وقوانين واحدة وسيادة لا تتجزأ على أرضه وموطنيه. فالمصريون مثلا لم يكونوا امه أيام حضارة نقادة أو البدارى أو دبر تاسا أو مرمدة بنى سلامة فى عصر ما قبل الاسرات. بل لم يكونوا أمة قبل ان يوحد مينا أو نعرمر الوجهين ويقيم فى مصر الدولة الواحدة، بل كانت شعبين ودولتين ومن قبل ذلك كانت شعوبا ودويلات.. وبالمثل فالعرب لم يصبحوا أمة قبل ان يوحدهم النبى بل كانوا قبائل متفرقة. والفرق كان باختصار ظهور الدولة الواحدة والوطن الواحد.

وبهذا المعنى نحن لا نستطيع ان نتكلم اليوم عن «الامة العربية» وعن «الوطن العربى» الا بعد زوال الحدود السياسية داخل العالم العربى وقيام الدولة المركزية الواحدة التى يحكمها دستور واحد وقوانين واحدة وتكون صاحبة سيادة لا تتجزأ على كل أراضيها وكل مواطنيها. وهذا لا وجود له فى الحاضر، وهو على أحسن الفروض مرهون بالمستقبل لو توافرت شروط تحققه. أما قبل ذلك فلا وجود للقومية اذن الا بوجود الدولة الواحدة التى يتساوى فى ظلها جميع المواطنين. أما وحدة الثقافة والتاريخ فلا تغنى عن ذلك شيئا:

ومثل العرب مثل الرومان. اعطوا أوروبا اللاتينية [ايطاليا واسبانيا والبرتغال وفرنسا] الدين المسيحى [الكاثوليكية] واللغة اللاتينية بلهجانها الحديثة.. فهل من اجل ذلك نستطيع أن نسمى الفرنسيين أو الأسبان مثلا بأنهم رومان؟ طبعا لا وهل نستطيع أن نتحدث عن القومية الرومانية أو القومية اللاتينية فى الكلام عن فرنسا واسبانيا والبرتغال؟ طبعا لا.

لقد حاولت أن أكون أمينا ودقيقا قدر الامكان فى تقديم هذه المعركة بقدر الامكان، ولم اتدخل بالتعليق أو التوضيح الا فى أضيق الحدود، وان بدا فى موقفى انحيازا مالفكرة أو استنتاج ذلك لأنى واقعى شديد الارتباط بالواقع الوطنى والواقع القومى بعد ان طهرتنى مرارة الهزائم وتدهور أوضاعنا الحياتية على جميع المستويات، طهرتنى من الأوهام والاحلام جميعا. فان انحزت لموقف لويس عوض تحديدا فى هذه القضية، فانا انحاز لمنطق الضرورة العلمية. بالاضافة إلى ان منطقه عادل جدا.

فهو يرفض العزلة ويرفض الاندماج. فالعزلة ضياع يحذر هو منه ويدعو لوضع استراتيجية ثابتة للامن القومى تكفل الدفاع عن أمن المنطقة ووحدتها. وهو الحد الأدنى المعقول على أن تتكفل كل دول المنطقة بتحمل نصيبها فيه. فان تحقق ذلك، فدعونا نحلم بالمزيد على طريق التعاون الحر الرشيد اذا كنا حقا أخوة واشقاء.

واذا كان لويس عوض يرفض الوحدة الاندماجية. فمنتهى العدل والحكمة. ففى غياب الممارسة الديمقراطية فى معظم أوكل البلاد العربية.. فلن تكون هناك وحدة شعوب بل وحدة حكام واجهزة قمعية لايهمها الا تدعيم مواقعها. فاذا مَنّ الله على بعض الدول العربية ورضى حكامها ان يتنازلوا ويسمحوا لهذه الشعوب ان تتنفس الصعداء وتمارس حقوقها الإنسانية والسياسية والاجتماعية بما يضمن قيام معارضة سياسية حقيقية واحزاب وطنية متعددة فلا بأس بالوحدة الشعبية بين هذه البلاد على اساس فيدرالى أو كونفيدرالى بحيث يكون الاتحاد مصدر قوة جديدة لهذه البلاد فى ميدان التنمية بمفهومها الشامل : اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا أى تعزيز للديمقراطية لاتوحيداً لوسائل القهر.

هذا هو مفهومى للقومية والوحدة، فاذا لم تتحقق هذه الشروط، أو حتى تتحقق دعونا نتكىء على تحديدات لويس عوض العلمية والسياسية حماية لنا من الانغماس فى الاحلام، أو التعلق بمغامرات وحدوية على طريقة صدام. وهنا اكتفى بوضع هذه الفقرة التى تلخص شروطه للقومية :

فالقومية إذن بعد كل هذا الاستقصاء هى حصيلة مجموعة عوامل اساسية في مقدمتها وحدة الجنس والوطن والثقافة والتاريخ.

والذين يقيمون دعوة «القومية العربية» على وحدة الثقافة وحدها (اللغة والدين والآداب والفنون والعادات والتقاليد) يخلطون ما بين «الوحدة القومية» و«وحدة الحضارة».

أما وحدة الجنس فلا وجود لها فى العالم العربى الذى يتألف من اجناس متعددة منذ أقدم العصور وعبر العصور، وكذلك فوحدة الوطن لا وجود لها فى العالم العربى لان العالم العربى كان دائما أبدا مكونامن أوطان متعددة ومختلفة فى مصالحها الحيوية وفى بيئتها الجغرافية التى أهلت بعض سكانها لحياة الزراعة والصناعة والبناء والاستقرار - ولعبودية المدنية - بينما أهلت بعضهم الآخر لحياة البداوة والرعى والتجارة والبساطة والحرية الخ.. أما وحدة التاريخ فهى أيضا لا وجود لها لكثرة ما بين أمم العالم العربي من المتناقضات والصراعات الشبيهة بصراعات القارة الأوربية، وهذه الوحدة لا تتجلى حقا الا حين يتعرض العالم العربى لخطر خارجى.

٣ ـ الايرانى الغامض فى مصر :

نشر هذا البحث أولا فى شكل مقالات بمجلة «التضامن» بلندن ، فى الفترة من ١٦ أبريل إلى ١٠ سبتمبر سنة ١٩٨٣ ـ وأحدثت هذه المقالات ردود فعل عنيفة عند ظهور الاعداد الأولى وقبل أن يكتمل ـ نشرها ، وتمثلت فى هجوم شرس قادته صحيفة الاهرام على المؤلف وكان لويس عوض قد قدم هذا البحث قبل ذلك لنشره بالإهرام ، واستقال منها احتجاجا على تباطؤها فى نشره .

أما عن مقالات الهجوم هذه فقد أثبتت حقيقة هامة وهى أن كتابها كانوا فى عزلة تامة عن كل ما نشر عن الأفغانى على مدى ربع قرن قبل ذلك، والتى ظهرت فى ايران وأوروبا وأمريكا ، ومنها «وثائق تتصل بالسيد جمال الدين الأفغانى «لابراج افشار واصفر مهدوى نشرتها جامعة طهران سنة ١٩٦٣ وكتاب «حقيقة جمال الدين الأفغانى «الذى نشرته مكتبة الأنجلو المصرية من ترجمة صادق نشأت وعبد النعيم حسنين ١٩٥٧ ، بالاضافة إلى عدة دراسات جامعية أخرى مثل كتاب «جمال الدين الأسد ابادى الملقب بالأفغانى «للاستاذه هوما باكدمان (باريس ١٩٦٩) وكتاب السيد جمال الدين الأفغانى «للاستاذه نيكى كيدى (بالانجليزية ـ جامعة كاليفورنيا ١٩٧٢) وغيرهم من الباحثين .

وقد انتفع الدكتور لويس عوض بهذه الابحاث وخاصة كتاب نيكى كيدى الذى اعتمد عليه اعتمادا كبيرا . وكان الأفغانى قد جاء إلى مصر فى عام ١٨٧١ ومكث فيها تسع سنوات يعلم الشباب وينشر أفكاره الثورية بينهم ... حتى أصبح له تلاميذ ومريدون منهم الامام محمد عبده الذى كتب سيرة حياته المعتمدة ، وظل على علاقة وثيقة بالافغانى حتى حدثت القطيعة النهائية

بينهما أواخر عام ١٨٨٤ بعد توقف «العروة الوثقى» وسفر محمد عبده من باريس إلى تونس ومنها مباشرة إلى بيروت حتى عودته من هذا المنفى عام ١٨٨٨ . (ل.ع ص ٢٦٢) .

«وأهم من كل هذا أنه بنى لنفسه وبنيت له فى مصر أسطورة ، حتى غدا الناس فى مصر يقدسونه دون ان يقرأوا له شيئا مذكورا ويقرأون عنه اكثر مما يقرأون له ، ويضعونه فوق مستوى النقد ، بل فوق مستوى البحث ، وهو داء وبيل ، حتى مدارس الفكر المخالفة له انبهرت به فلم تعد تعرف أنها تخالفه فى اكثر ما يقول (ص٩) ».

وكان لويس عوض ، مهتما ـ كما يقول ـ بنزع الغموض وتمزيق هالات الاسطورة حتى يكشف عن صورة جمال الدين الإنسان، ويتعرف على حقيقة هذا الثائر «الذى فجر البراكين فى قلوب مريديه فقذفت حمما وشواظا لا يزال لهيبه يتقد إلى اليوم ».

وذلك لان الأفغانى يعتبر من أهم الذين شرعوا فى تسييس الدين «فقد أقام هذا المفكر الغريب الملىء بالنقائض علاقة عضوية بين الدين والسياسة تكاد أن تخرج الدين عن وظيفته المفهومة وتجعل منه والسياسة شيئا واحدا»، وهو «أول من أدخل فكرة الاغتيال السياسى فى قاموس السياسة المصرية على المستوى الشعبى «حين اقترح على محمد عبده اغتيال الخديوى اسماعيل على كوبرى قصر النيل ووافقه محمد عبده على ذلك» . «لقد عرفت مصر حكاما يقتلون بعضهم بعضا من أجل الاستيلاء على السلطة ، أما أن يقوم افراد الشعب المصرى بقتل حكامهم فهذا هو الجديد والغريب على التربة المصرية ». وقد عاد هذا التطرف إلى الظهور فى مصر منذ أوائل السبعينات وتصاعد فى أواخرها مع نجاح الثورة الايرانية حتى بلغ ذروته باغتيال السادات ، ولازال يعربد فى أنحاء مختلفة على أرض مصر بدرجة أصبحت تهدد بتدمير كل ما حققته حركة التنوير من تقدم ثقافى واجتماعى وسياسى فى وقت واحد .

ولقد كان لويس عوض مهتما بمحاولة الكشف عن البذور الأولى للإرهاب وكيف دخلت مصر . واذا كان اهتمامه بتاريخ وطنه مصر يعد حجر الزاوية

فى منظوره الفكرى وهذا يتجلى واضحا فى دراسته «لتاريخ الفكر المصرى الحديث» الذى صدر فى جزأين ؛ تناول فى الأول «الخلفية التاريخية» وفى الثانى «الفكر السياسى والاجتماعى» الذى ناقش فيه موقف الجبرتى والطهطاوى وفارس الشدياق من الحضارة الحديثة كما ركز فيه ايضا على تأصيل الفكرة القومية الديمقراطية والاتجاه العلمانى والليبرالى بل والراديكالى الاشتراكى فى تاريخنا الحديث . (نشرت هذه الدراسة فى عددى فبراير وابريل ١٩٦٩).

أما جمال الدين الأفغانى ، فإن دوره فى داخل هذا السياق التاريخى، يبدو معاكسا لهذه التيارات التقدمية كلها . فقد كانت رسالة الأفغانى كما يحددها لويس عوض هى «نسف الشعور القومى وتدعيم الشعور الدينى كأساس لمقاومة الاستعمار ولانحراف الحكام ، ولم يكن هناك مستفيد مباشرة من هذا التيار يومئذ الا الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد ، أما المستفيد بطريق غير مباشر فقد كان الاستعمار الاجنبى فى الخارج وأصحاب الحكم المطلق فى الداخل» . (ص ٢١٥) .

وكان هذا يبدو متناقضا مع دعوة الأفغانى لتجديد الإسلام ودعوته المسلمين للأخذ بالعلوم الحديثة والتحرر من الاستبداد.

هذا التناقض فى المواقف والفكر هو الذى جعل لويس عوض يقول ان الأفغانى كان رجعيا فى السياسة تقدمياً فى الدين. وهذا التناقض ذاته هو الذى جعل البحث عن تفسيره لجوانب الغموض فى حياته عملية مشروعة ومبررة. وكان المفروض أن يقوم بها مريدوه قبل غيرهم، وقد ابتدأ لويس عوض بطفولة الأفغانى وصباه ثم تتبع مراحل حياته حتى مرحلة «العروة الوثقى».

ولد الأفغانى فى أكتوبر ـ نوفمبر ١٨٣٨م (١٢٥٤هـ) فى اسداباد وهى قرية بالقرب من همدان فى شمال غرب إيران، وكان والده مزارعا بسيطا يهتم بعلوم الدين ويخالط علماء الدين البارزين فى بيئته.

كانت الفارسية هى لغته الأم ثم تعلم العربية وحفظ القرآن فى قريته فى كنف أبيه حتى بلغ العاشرة. وكان جمال الدين الطفل واسع الأحلام. فرأى

نفسه يجوب البلدان على جواد خشبى ولهذا وعد أمه أن يجعلها ملكة على خراسان.

وفى سن العاشرة رحل به أبوه إلى قزوين وألحقه بمدرسة دينية ليتم تعليمه ولكنه بعد سنتين (١٨٤٩ ـ ١٨٥٠) عاد به إلى طهران اتقاء لوباء الكوليرا الذى انتشر فى قزوين، واعجب الشيخ اقاصادق الطباطبائى الفقيه الشهير فى طهران. بنجابته فالبسه العمامة وهو بعد فى الثانية عشر. وسرعان ما رحل به أبوه إلى مراكز الشيعه المقدسة فى النجف.

وفى النجف وغيرها من مراكز الشيعة فى العراق أقام الأفغانى أربع سنوات وقيل انه درس على فقيه عصره الشيخ مرتضى الأنصارى. وأن حساده دبروا مؤامرة لاغتياله لم ينقذه منها إلا أن استاذه الشيخ مرتضى الأنصارى عرف بها فأرسله إلى الهند فى ١٨٥٣- ١٨٥٤ وهو فى السادسة عشرة من عمره.

ويتساءل لويس عوض مندهشا:

«ما كل هذا؟ رحلة إلى قزوين فى العاشرة فرارا من فتنة بين الأسياد (المنتمين لأهل البيت) فى أسد اباد . رحلة إلى الهند دون سن العشرين فرارا من النجف . محال أن يكون التحاسد على العلم والتفوق تفسيرا كافيا للتآمر على قتل تلميذ نجيب. وبعد أن يستبعد السياسة من الموضوع يجد التفسير الوحيد فى أن الأفغانى كان يدعى انه المهدى المنتظر .. وكان هذا كما تشير الروايات سبب طرده من النجف والارجح ان هذه الاسطورة ذاتها كانت مصدر الفتنة التى نشبت من حول هذا الطفل المعجزة فى أسد اباد وألجأت أباه أن يفر به ، على غير علم من أمه (٢٣) .

ومن أقوال الحسن بن لطف الله أن جمال الدين أثناء دراسته فى النجف كان يفطر فى رمضان ، وكان هذا السلوك سبب متاعبه مع علماء الدين هناك، ويقول انه أختار الهند ملجأ لاعتقاده أنها أكثر تحررا من العراق فى الدين وشعائره ..و يتساءل لويس عوض ان كان هذا مجرد تحرر فى الدين أم أنه جزءا من العقيدة عند بعض فرق الشيعة والمتصوفة ان للدين ظاهرا

حرفيا هو نصيب العوام أما الأصفياء والخاصة فلهم وحدهم علم الباطن والجوهر ولذا رفعت عنهم «تكاليف» العبادة وشعائر الصوم والصلاة .

وقد اننتشرت بين الشيعة فكرة «التقية» أى كتمان الآراء والمعتقدات الخاصة وعدم اظهار الإنسان ما يبطن . وقد نشأ الأفغانى فى هذه التقاليد الشيعية التى جعلت منه إنسانا مزدوج الشخصية بل ومتعددها ، يفصل الكلام والتعاليم بحسب من يخاطبه وبحسب ظروف الزمان والمكان . فكان فى افغانستان يلقب نفسه بالسيد جمال الدين الرومى أى التركى وبين المصريين والاتراك يلقب نفسه بالافغانى ، وفى بغداد يسمى نفسه بالاستامبولى .

وقد درس الافغانى الشيخية والبهائية دراسة جادة وتأثر بهما . كانت الشيعة الاثنى عشرية تعلم الناس أنه ريثما يظهر الامام الثانى عشر (المهدى المنتظر) يجب على المؤمنين أن يعتمدوا فى فهم دينهم على المجتهدين من علماء الدين وهم غير معصومين من الخطأ والزلل. أما الشيخية فكانت تعلم الناس ما تسميه «القطب الرابع» فى الدين ، وهو ان هناك فى الدنيا شيعيا كامل الصفات معصوما لا يخطىء . وقد عدت هذه الدعوة زندقة ثورية داخل المذهب الشيعى لأنها تفتح الباب فى كل عصر لزعيم روحى خطير أشبه بالفهرر . (ص٢٦) .

ومن «دائرة المعارف » لبطرس البستانى (بيروت ١٨٨١) نعرف أن الافغانى درس البابية وانه هو الذى شرحها للبستانى. وكانت تعاليم الباب تقوم على المساواة بين البشر وبين الطبقات وبين المواطنين وبين الجنسين، وكانت نناهض الزهد والدروشة وتحض على النشاط الاقتصادى.»

هذا هو المهاد الاول لنشأة الافغانى وتأسيس ثقافته وأفكاره الاصلاحية. وهى افكار يمكن أن تتضارب فى كثير من النواحى. فالشيخية تعتقد فى زعيم روحى لا يخطىء. وربما كانت هذه الفكرة وراء دعوة الافغانى الى «المستبد العادل» فى حين كانت البابية تدعو الى المساواة بين البشر، وفيها بذور الاشتركية.

والواقع أنه ماكان يمكن فهم تحركات الافغانى ورسم صورة متماسكة له دون معرفة هذه الخلفية الاجتماعية والثقافية لنشأته. ولعل أهم هذه المراحل الغامضة تقع فى الفترة من ١٨٦١ ـ ١٨٦٥ أى بعد فراره من النجف فى العراق وذهابه الى الهند ١٨٥٧ فالحجاز ١٨٥٨ ثم دخوله أفغانستان فى اوائل ١٨٦١. وعن هذا يقول لويس عوض: «وفى هذه الحالة لو افترضنا أن أشارة الافغانى الى خمس سنين من التجوال لا تشير الى رحلة الافغانى الحجازية ومحطاتها العربية الكثيرة. وانما تشير الى رحلات غامضة قام بها الافغانى بعد دخوله أفغانستان لاول مرة، غالبا فى روسيا وفى تركيا وفى ايران وفى الهند. فهو يقول انه تجول فى بلاد متعددة الاديان، والوثائق الانجليزية (تقول انه زار روسيا فى هذه الفترة)، حتى ظهر على مسرح السياسة الافغانية لاول مرة بوضوح فى ١٨٦٦، بدت رواية الافغانى ولطف الله متماسكة وأمكن تفسير هذا اللغز فى حياة الافغانى وهو سقوط خمس سنوات فى هذه الفترة بلا وثائق عن تحركاته ونشاطه.. وربما كانت هذه الاسفار الغامضة ذاتها بتكليف من الحكومة الافغانية أو غيرها فى مهمات سياسية خفية.

وهذه الحيرة التى يواجهها الباحثون الان ازاء شخصية الافغانى كانت تواجه معاصريه وقد عبر هو عن ذلك فى قصيدة كتبها بالنثر الفارسى المسجوع فى ١٨٦٨، وهو فى كابول بعد صدور قرار بطرده من أفغانستان حيث يقول:

«الانجليز يعتقدون انى روسى والمسلمون أنى مجوسى والسنة يحسبون انى رافضى، والشيعة يخالون انى نصيبى وبعض الرفاق الاربعة («غالباً يقصد الائمة الاربعة ل.ع) يعتقدون انى وهابى، وبعض أتباع الائمة (الاثنى عشرة) يتوهمون انى بابى. المؤمنون بالله يظنون انى مادى، والاتقياء يظنون انى كافر ولكن لا الكافر يدعونى اليه ولا المسلم يعدنى من ذويه. منفى انا من المسجد ومن المعبد . وهكذا فانى حائر لا أعرف على من أعتمد ولا على من أشهر الحرب . ولو تنصلت من عقيدة أقررت الأخرى . ولو أقررت عقيدة شددت أزر أصحابها

على ما يناقضها . ولا سبيل لى إلى الفرار من قبضة أى فريق، ولا مكان لى فى قتال اعدائه . جالس أنا فى كابول مكبل اليدين كسير الساقين انتظر أن أرى شتاء الغيب فأرى أى قدر خبأه لى دوران هذا الفلك الشرير».

وعلى هذا يعلق لويس عوض بقوله :

«وبصرف النظر عما تعبر عنه هذه القصيدة من حزن وتشاؤم واحساس بالضياع، فهى تدل على أن تحركات الافغانى الغامضة ومواقفه المتناقضة وصلاته الخفية المريبة قد نشرت حوله هذه الشائعات المتضاربة وهو لا يزال فى الثلاثين من عمره فجعلت الإنجليز يتهمونه أنه جاسوس روسى وأفقدته ثقة السنة والشيعة والمحافظين والمتحررين على السواء،» ثم يضيف لويس عوض إلى ذلك ان الأفغانى اراد ان يقول : ولكنى مظلوم فما انا بشىء من هذه الاشياء التى ينسبونها إلى ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يقول لنا من هو ولا ماذا هو وأى شىء يريد ». (ص ٣٠) .

ثم يقول لويس عوض ان الوثائق الهندية الإنجليزية تشير إلى الأفغانى على انه كان عميلا للروس فى أفغانستان بل ان بعضها يعتبره مبعوثا روسيا وانه نقل اموالا روسية للأمير أعظم خان . وكان الأفغانى قد ظهر فجأة فى أفغانستان واتخذه اميرها أعظم شاه مستشارا فى بلاطه وكان الأفغانى يشجعه على التحالف مع الروس وطلب مساعدتهم فى الصراع على السلطة ضد أخيه شير على خان حليف الإنجليز .

كذلك يضيف لويس عوض إلى ان تجربة الأفغانى انتهت فى ١٩٦٨ بسقوط صديقه أعظم خان وعودة شير على خان إلى عرش أفغانستان، ولم يحاول جمال الدين أن يلحق بصديقه فى منفاه كما أوحى لمحمد عبده بل حاول ان يبقى فى كابول وان يستبدل بالسيد الجديد سيده القديم .

المرحلة التركية :

طرد الأفغانى من أفغانستان فى ديسمبر ١٩٦٨ وأقام بالهند فى بومباى فى مارس/ ابريل ١٨٦٩ ، ثم أبعد من الهند ووصل القاهرة عن طريق

السويس فى زيارة خاطفة فى يوليو لمدة أربعين يوما انطلق بعدها إلى استانبول . وفى الطريق إلى هناك غير اسمه من جمال الدين الرومى إلى جمال الدين الأفغانى .

المهم أن الأفغانى حين وصل إلى استانبول كان التيار الاصلاحى ودعاة التجديد «والتنظيمات» الجديدة ، أو من يمكن ان نسميهم «التقدميين » بقيادة عالى باشا وفؤاد باشا وصفوت باشا قد نجحوا فى انشاء جامعة عصرية تدرس فيها العلوم الحديثة . وقد كانت فى تركيا مدارس عليا تدرس فيها العلوم والتكنولوجيا ... ولكن هذه المدارس كانت معاهد فنية بحت تفصل العلم عن الفكر والقيم الاجتماعية . ولذا فقد كان ميلاد هذه الجامعة الجديدة غصةفى حلوق المحافظين الاتراك الذين كانت تعبر عنهم «هيئة كبار العلماء » بقيادة شيخ الاسلام حسن أفندى فهمى . وقد كان تحسين أفندى نفسه عضوا فى هذه الهيئة ولكنه عرف بأفكاره المتحررة فى الدين والمجتمع، وانتهى امره بطرده منها فيما بعد بتهمة الزندقة .

وفى ١٨٧٠ القى الأفغانى محاضرة فى الجامعة الجديدة «دار الفنون»، ألبت عليه الهيئات الدينية فاتهمته بالزندقة .

ويحلل لويس عوض هذه المحاضرة ويناقش كل الملابسات التى احاطت بها (ص ٦١) ومنها نعرف ان الأفغانى اعتبر النبوة صنعة وقارن بن النبى وبين الفيلسوف فقال : أن «أنبل الصنائع» هى صنعة النبى وصنعة الفيلسوف ورسالة الفيلسوف مساوية لرسالة النبى الا أنها تختلف عنها من ثلاثة وجوه :

فاولا ، بينما نجد أن النبى يصل إلى حقيقة الأشياء عن طريق الالهام والوحى ، نجد أن الفيلسوف يصل إليها عن طريق الحجج والادلة ، وثانيا : بينما نجد أن النبى معصوم من الخطأ فان الفيلسوف معرض للخطأ ، وثالثا : نجد أن تعاليم الفيلسوف كلية ولا تتناول الجزيئات الخاصة بعصر من العصور « بينما نجد أن تعاليم النبى مرتبطة بعصرها . وهذا هو السبب فى أن تعاليم الأنبياء تختلف: فهم يقررون نظاما معينا لعصر من العصور ويقررون نظاما

آخر فى ظروف مختلفة وفقا لما تسمح به الظروف ، فى حين أن تعاليم الفيلسوف لا تتغير بتغير الظروف ولا بتغير البشر ولا بتغير الزمان ».

ويعلق لويس عوض على هذا القول بأنه حجة على الأنبياء وليست لهم لانه يرفع الفلاسفة عليهم من حيث أن نظريات الفلسفة كلية صادقة فى كل زمان ومكان ، بينما أن تعاليم الانبياء جزئية ومرهونة بالزمان والمكان ، ثم يقول فالافغانى يناقض نفسه حيث يقول فى نفس المحاضرة : «ولا حاجة إلى انبياء مشرعين فى كل عصر ، لأن الشريعة الالهية كافية لجملة العصور ولكن البشر بحاجة إلى مفكرين ينظمون الحياة بالعقل. وهذا ايضاً يعد زندقة لمن يعتقد أن أصول الدين والشريعة صالحة لكل عصر ولكل بيئة ، لأنه قول يفترض تناقضها مع العقل فى بعض العصور وفى بعض البيئات ، أو كما لاحظ الاستاذ نيازى بركيس فى كتابه «تاريخ العلمانية فى تركيا» أن كلام الافغانى يتضمن أن الأديان جاءت لتخاطب العامة وتنظم لهم شئون حياتهم ، فهى بالتالى لا تعتمد على العقلانية والحقائق المجردة وإنما على الرمزية المجسدة وعلى معالجة الواقع الجزئى ».

ثم يربط لويس عوض فى تحليله لهذا الكلام وخلفية الأفغانى الشيعيه أو الاثنى عشرية التى تقول بأن للدين ظاهرا تفهمه العامة وباطنا تفهمه الصفوة، وأن الأئمة والمجتهدين فى كل عصر رغم انهم غير معصومين هم ابواب العامة إلى الحقائق الدينية وملاذهم فى تفسير الدين ، إلى أن يظهر الامام الثانى عشر أو المهدى المنتظر فيجلو الحقيقة كلها لأنه وحده المعصوم من الخطأ، بل، وربما كان فى احترام الأفغانى الشديد لدور الفيلسوف آثار من تأثره بالدعوة الشيخية القائلة بأن لكل عصر مرشدا كاملا وفقيها عالما يفسر له أمور دينه ودنياه إلى أن يظهر الامام الثانى عشر .

وينقل لويس عوض عن خليل فوزى صاحب كتاب «السيوف القواطع » أن لجنة من علماء الدين شكلت فعلا للرد على الافغانى وان كتابه أى كتاب خليل فوزى كان ثمرة مداولات هذه اللجنة ، وأنه كتبه تنفيذا لامر الخليفة السلطان لنصرة الدين وتسفيه الفلاسفة الحقراء ، والنتيجة التى وصل إليها خليل فوزى أن الافغانى مرتد ، واذا لم يعلن توبته ، فقد حق قتله . (وقد انتهى الامر بصدور ارادة سلطانية باسم السلطان عبد العزيز بفصل

الافغانى من «مجلس المعارف» وبفصل مدير الجامعة تحسين افندى كذلك ، قالت جريدة «بصير ـ » (باللغة التركية) فى عدد ٧ ديسمبر ١٨٧٠ أن القرار صدر بطرد الافغانى وتحسين افندى من منصبيهما «لأنهما أعربا عن بعض التعبيرات البغيضة فى قالب مناف تماما للدين الاسلامى والشريعة الغراء ».

وهنا يقرر لويس عوض أن الهدف لم يكن الافغانى وإنما كان الجامعة الجديدة وقد اتخذ انصار القديم من كلماته صيحات حرب فى حملتهم على التجديد والمجددين .

ثم صدر الامر السلطانى بابعاد الافغانى من الاراضى التركية . وعاد إلى القاهرة فى ابريل / مايو (١٨٧١) حاملا معه ـ كالعادة ـ خطابات توصية ، منها خطاب توصية لرجل فى الحجاز ليعرفه بشريف مكة .

وجاء الافغانى إلى مصر للمرة الثانية ، وعاش فيها ما يقرب من تسع سنوات ويرجع لويس عوض اختيار الافغانى لمصر بعد طرده من استانبول إلى سببين :

أولا : أن مصر وقتئذ ـ فى عصر اسماعيل ـ رغم تبعيتها الشكلية للباب العالى كانت أكثر اجزاء الامبراطورية العثمانية استقلالا عن استانبول ان لم تكن اقواها جميعا فى مواجهة تركيا .

ثانيا : أن الافغانى تعرف على رياض باشا فى استانبول اثناء اقامته بها حيث كان رياض باشا فى زيارة لتركيا ، وان رياض باشا اغراه بالاقامة فى مصر .

لقد كانت خطورة ذهاب الافغانى إلى الحجاز ولقائه بشريف مكة هو تدعيم ذلك الخط السياسى الذى كان رائجا بين بعض مسلمى الهند باقامة وحدة إسلامية تحت خلافة عربية قرشية لاعثمانية وهو الخط الذى اثبتت الوثائق البريطانية أن انجلترا رتبته فى الفترة التالية لاضعاف الامبراطورية العثمانية .

والمرجح أن رياض باشا قد أقنع الافغانى بخطه هو ؛ أى أن يجدد شباب الاسلام كما يريد ولكن داخل اطار الخلافة العثمانية (ص٦٩) .

واضافة على ذلك يقول لويس عوض:

«انه كانت هناك وحدة فكرية وسياسية عامة بين رياض باشا والافغانى ، لأن رياض باشا ، وهو امر غريب ، رغم رجعيته المشهورة وعدائه الشديد لكافة الحركات الدستورية والديمقراطية فى مصر على مدى ثلاثين عاما أو يزيد ، كان أقوى سند داخل «السلطة» للافغانى طوال اقامته فى مصر وحتى بعد نفيه من مصر عام ١٨٧٩ ، وفى مرحلة باريس «والعروة الوثقى» إلى أن خرج الافغانى نهائيا من محيط السياسة المصرية نحو مايو ١٨٨٦ وبدأ مرحلته الايرانية الروسية ».

ثم يفسر لويس عوض وجه الغرابة فى هذه العلاقة بين رياض باشا والافغانى بأن

«الافغانى كان يتحرك بوضوح فى مرحلته المصرية فى ١٨٧١ إلى ١٨٧٩ اساسا بين صفوف المجددين والديمقراطيين والدستوريين والعرابيين ودعاة مصر للمصريين ولا يتحرك تحركا صريحا داخل معسكر الرجعيين ودعاة الحكم المطلق .

كانت آراء الافغانى منذ البداية شيئا لم يألفه اساتذه الأزهر التقليديون ، فكثر مريدوه من الطلبة والموظفيين والوجهاء ، وقد ذكر محمد عبده انه زاره مصطحبا معه استاذه فى المنطق ، الشيخ حسن الطويل فأخذ الافغانى يشرح لزائريه بعض ايات القرآن فبهروا به . وهكذا بدأت صلة محمد عبده بالافغانى . قال محمد عبده «وأخذ مشايخ الأزهر والجمهور من طلبته يتقولون عليه وعلينا ويزعمون ان تلقى تلك العلوم قد يفضى إلى زعزة العقائد الصحيحة وقد يهوى بالنفس فى ضلالات تحرمها خير الدنيا والآخرة».

وقد ذكر ابراهيم الهلباوى المحامى الشهيران اساتذته بالأزهر علموه ان يبغض الافغانى على غير معرفة به بوصفه ملحداً جاء إلى مصر ليؤسس حزبا يبشر بالالحاد بين المصريين وبعد عامين اتيح له ان يجلس إلى الافغانى ويستمع إليه فى ١٨٧٣ ، فانقلبت الصورة وغدا من مريديه . وفى ١٨٧٥ انضم سعد زغلول إلى حلقة الافغانى وكان يومئذ طالبا فى الأزهر

وعمره نحو ١٥ سنة . ولم تكن حلقة الافغانى من المسلمين وحدهم أو المصريين وحدهم فقد كانت تضم امثال يعقوب صنوع اليهودى المصرى ، وأديب اسحق وسليم العنحورى وسليم نقاش ولويس صابونجى من الشوام (المسيحين) وبنفوذه صدرت بعض الصحف الجديدة (من ١٨٧٦ إلى ١٨٧٩) تولى أمرها تلاميذه : أديب اسحق وصنوع واللقانى والمويلحى . من ثم يتساءل لويس عوض : من أين للافغانى بكل هذا النفوذ حتى يساعد كل هؤلاء المهاجرين الشوام على اصدار كل هذه الجرائد وتأسيس المطابع ، من حيث الحصول على رخص الامتياز ومن حيث التمويل ؟

ينقل لويس عوض قول قدسى زاده أن أديب اسحق كان عاطلا حين نزل على الافغانى حاملا توصية حسين الخورى ثم يرجح ان بقية هؤلاء «المجاهدين» لم يكونوا احسن حالا منه . ثم يربط اجابة السؤال بسؤال آخر هو : من كان صاحب المصلحة فى انشاء كل هذه الصحف التى استهدفت حتى ١٨٧٩ هدفين متناقضين تمام التناقض يومئذ :

١ ـ طرد نوبار باشا ووزارته الأوروبية .

٢ ـ خلع الخديوى إسماعيل .

أما طرد الوزارة الأوروبية فقد كان يسعى إليه طرفان متناقضان كل التناقض هما:

١ ـ الخديوى إسماعيل لان الوزيرين الإنجليزى والفرنسى سيطرا تماما على الميزانية بل وعلى املاك الاسرة المالكة ولم يتركا له الا مرتبا سنويا، وكذلك ابعداه عن رئاسة الوزارة .

٢ ـ الباب العالى لاسبابه واهمها انه رغم عدائه لإسماعيل بسبب سياسته الاستقلالية عن تركيا وفتحه قناة السويس . كان يرى ان قيام وزارة أوروبية بحكم مصر حكما مباشرا معناه انتهاء سيادة الباب العالى على مصر فعليا إن لم يكن شكليا .

ولما كان اسماعيل نفسه هدفا من أهداف هذه الصحف الكثيرة التى أنشأها الافغانى وشارك فى تحريرها فمن غير المعقول أن يقوم إسماعيل

بتمويل الافغانى وكتيبته لشل عرشه مهما كان متفقا معهم مرحليا فى رغبة التخلص من نوبار ووزارته الأوربية .

بناء على هذا يستخلص لويس عوض أن مصدر تمويل الافغانى فى هذه الفترة الحرجة التى بدأت بتشكيل الوزارة الأوروبية فى ٢٨ أغسطس ١٨٧٩، وانتهت بخلع إسماعيل فى ٢٦ يوليو ١٨٧٩ كان الباب العالى بصفة اساسية وفرنسا بصفة فرعية : الباب العالى للتخلص من نوبار ووزارته الأوربية وفرنسا للحد من النفوذ الانجليزى . وقد كانت الاطراف الثلاثة ، انجلترا وفرنسا والباب العالى متفقه على هدف واحد هو التخلص من اسماعيل ولكنها اختلفت على من يخلفه : كان الجواد الانجليزى هو توفيق بن اسماعيل وكان الجواد الفرنسى هو الامير حليم بن محمد على ، ولكن الباب العالى كان منحازا لتوفيق لان سلطان انجلترا على استانبول كان أقوى من سلطان فرنسا . كان رياض باشا صديق الافغانى ، ووزير الداخلية فى حكومة نوبار ، هو رجل الباب العالى فى مجلس الوزراء المصرى وكان ممثلا للتحالف اَلتركى الانجليزى فى السياسة المصرية وهو ما يفسر سطوة الافغانى فى الحصول على رخص امتياز الصحف خلال ١٨٧٧ و ١٨٧٨ وقد كان رياض باشا رغم اشتراكه فى الوزارة الأوربية وتعاونه التام مع الانجليز كما يروى اللورد كرومر فى كتابه «مصر الحديثة» يعمد للاطاحة بنوبار باشا الخاضع مباشرة للنفوذ الانجليزى ليحل محله فى رئاسة الوزارة ويعيد نفوذ الباب العالى فى الحكم المصرى على أساس التعاون التركى الانجليزى .

لم يتوقف دور الافغانى عاى توجيه الرأى وشن الحملات الصحفية ضد اسماعيل لتأليب الرأى العام عليه بل اتخذ خطوات اخرى أشد أثرا وخطورة منها :

ما ذكره محمد عبده فى كتابه «أسباب الحوادث العرابية» عن ذهاب «وفد من المصريين ومعهم السيد جمال الدين إلى وكيل دولة فرنسا وأبانوا له أن فى مصر حزبا وطنيا يطلب الاصلاح ويسعى إليه، وأن الاصلاح لمصر لا يتم الا على يد ولى العهد توفيق باشا ، وانتشر ذلك فى القاهرة وغيرها وتناقلته الجرائد وهى أول مرة عرف فيها اسم الحزب الوطنى الحر».

ويحدد لويس عوض توقيت هذا التحرك ضد اسماعيل بأنه تم بعد قيامه باقالة الوزارة الأوربية الثانية ، وزارة توفيق ، وتعيينه شريف باشا فى ٧ ابريل ١٨٧٩ على رأس وزارة مصرية ديمقراطية بحته يظاهرها برلمان (مجلس شورى) متماسك وقوى وطنية متماسكة تجلت فى رفض البرلمان واعيان البلاد لمشروع ريفرز ويلسون باشهار افلاس مصر دوليا والغاء قانون المقابلة ، واعلانهم «اللائحة الوطنية» فى ٢ ابريل ١٨٧٩ . وقد استدعى اسماعيل قناصل الدول إلى قصر عابدين فى ٩ ابريل ١٨٧٩ وأعلنهم بموافقته على «اللائحة الوطنية» وبهذا برز اسماعيل كزعيم للحركة الوطنية فى مواجهة التدخل الاجنبى وكزعيم لدعوة مصر للمصريين وزعيم للحركة الوطنية الدستورية فى البلاد . فى هذا التاريخ بالذات قررت انجلترا وفرنسا وتركياخلع اسماعيل ، ولم تبق الا مشكلة من يخلفه (ص٨٨) .

ويخلص الدكتور لويس عوض من تحليله لهذه الأحداث والمواقف إلى النتيجة التالية:

« أن الافغانى حين ذهب إلى قنصل فرنسا مع بعض أعضاء الحزب الوطنى انما ذهب ليترافع عن حق توفيق فى خلافة أبيه ولاقناع تريكو بتنازل فرنسا عن تأييد حليم حتى يتم خلع اسماعيل فى يسر ، مع اضفاء صفة الشعبية على توفيق بتصوير اختياره من «ارادة الأمة» وبهذا يكون الافغانى ، فى أخطر مرحلة من مراحل الكفاح الوطنى ضد التدخل الاجنبى ، حين اجتمعت كلمة العرش المصرى والبرلمان والاعيان المصريين على الوقوف صفا واحدا ضد التدخل الاجنبى ، بل وحين التف العرابيون حول اسماعيل لحمايته من مؤامرات الدول العظمى لخلعه واقامة دمية مكانه يحكمون من خلالها البلاد ، قد قاد شرزمة من أعضاء الحزب الوطنى الموالين لتركيا ـ انجلترا فعجل بالاجهاز عليه وعلى انتفاضته الوطنية الدستورية ، زائفة كانت أم مخلصة ». (ص٨٩)

ثم يثبت لويس عوض أن الافغانى قاد هذا الوفد نفسه لمقابلة الأمير توفيق فى نفس الفترة ومبايعته حتى حين كان أبوه اسماعيل لا يزال جالسا على

أريكه مصر من اجل هذا كافأ توفيق الافغانى بجزاء سنمار فأبعده عن مصر؟ ولماذا؟

الاجابة يجدها لويس عوض فى فكرة الاغتيال السياسى الذى كان الافغانى أول من أدخلها فى قاموس السياسة المصرية على المستوى الشعبى.

فقد اقترح الافغانى على محمد عبده اغتيال اسماعيل على كوبرى قصر النيل ووافقه محمد عبده على ذلك . فمن يفكر فى قتل اسماعيل يمكن أن يفكر فى قتل من يخلفه على العرش ، فمصر قد عرفت حكاماً يغتالون بعضهم بعضا ، ولحساب الطبقة الحاكمة ، ولكن هذه أول مرة يطرح فيها حل الاغتيال السياسى على مستوى الجماهير . والارجح عند لويس عوض أن جواسيس الانجليز كانوا يحملون إليهم أخبار الافغانى وجماعته أولا بأول ، وبهذا ظهر الافغانى لافى صورة المفكر والسياسى فحسب بل فى صورة زعيم ارهابى يمكن أن ينظم الجمعيات السرية للآغتيال السياسى على غرار ما كان يفعله الفوضويون والنهليست فى أوربا .

كذلك يرى لويس عوض أن رياض باشا كان وراء مؤامرة اغتيال اسماعيل فصلة رياض باشا بالافغانى معروفه ، فقد كان الافغانى ممثله فى أوساط المثقفين وفى المحافل الماسونية وفى الجمعيات الوطنية وعلى منابر الصحف بمثل ما كان ممثل الامير توفيق وقد تأثر محمد عبده بأفكار استاذه الافغانى عن رياض باشا والامير توفيق فخدم فى ظلهما بعد طرد الافغانى من مصر . وقد بلغ من حماسة محمد عبده لرياض باشا انه صوره بصورة المنقذ ورأى فيه صورة «المستبد العادل» قائلا ان ظهور هذا المستبد العادل فى الشرق يمكن أن يعلم الامة فى خمس عشرة سنة ما لا يمكن أن تتعلمه فى خمسة عشر قرنا ، فيدرب الشعب على الحكم المحلى ليعدهٌ للحياة النيابية . (يشير لويس عوض هنا إلى كتاب «محمد عبده» للدكتور عثمان أمين) .

كما يبين لويس عوض أن أكثر مريدى الافغانى كانوا، من دعاة الدستور والحياة النيابية فى هذه الفترة، وكانوا لا يشاركونه كل هذه الحماسة لتوفيق

أو لرياض باشا بل كانوا يلتفون حول راية مصر للمصريين التى أصبحت قضية القضايا عندما دخل العرابيون. وفى رأى الاستاذة نيكى كيدى أن الافغانى ورياض باشا كانا يعبران عن تيار تركيا الفتاة فى مصر. وكان الافغانى يساير التيار المصرى والدستورى الجارف رغم ولاءاته العثمانية ورغم ايمانه بنظرية «المستبد العادل» والا انعزل عن التيار الوطنى الديمقراطى الكبير . وربما ساعد الافغانى فى انشاء جمعية «مصر الفتاة» فى الاسكندرية فقد كان كثير من أعضائها من مريديه. لكنه يقرر حسب كلام محمد عبده فى ويلفريد بلنت أن الافغانى ومحمد عبده حتى ١٨٧٩ لم يكونا على معرفة بعرابى والضباط العرابيين الذين كانوا فى أزمة اسماعيل مع الدول الاجنبية يلتفون حول اسماعيل لحمايته رغم رأيهم فى اسرافه وماجر من خراب على مصر .

وبناء على هذا يرفض لويس عوض قول العنحورى بأن كلمات الأفغانى أطلقت الشرارة الأولى فى الثورة العرابية ويقول انه كلام غير دقيق لآن الأفغانى ومحمد عبده كان لهما رأى سيء فى زعماء الثورة العرابية نعرفه من خطابات محمد عبده وغيره للأفغانى من بيروت عام ١٨٨٣ وهى تفيض بالاحتقار لجهل عرابى ورجاله ولعدم خبرتهم بشئون الحكم السياسية حين تولوا البلاد بعد نفى الأفغانى.

لقد اطال الدكتور لويس عوض الوقوف أمام كتابات الأفغانى يحللها ويتأملها فى سياق الأحداث وفى كل مرحلة على حدة، بحثا عن التيمات المشتركة التى تربط بين هذه الكتابات وتوحد بينها. فهو يحلل مقال الأفغانى عن «الحكومة المستبدة» التى نشرته جريدة «مصر» فى ١٤ فبراير ١٨٧٩ وينتهى إلى أن «الأفغانى رغم تفضيله للنظام الجمهورى نراه يسهب فى مزايا حكومة «المستبد العادل» أو «المستبد المستنير» وكأنما هويرى أن الجمهورية أشبه شيىء بالمدينة الفاضلة ولكنها بعيدة التحقيق ولاسيما فى الشرق الذى ألف الاستبداد، فالاختيار عنده اذن ليس بين الجمهورية والاستبداد الجاهل، لكن بين الاستبداد الجاهل والاستبداد المستنير».

وفى تحليله لخطبته الشهيرة فى قاعة زيزينيا بالاسكندرية، يبحث د. عوض عن الخط السياسى الذى كان يدعو له الأفغانى ويقول ان أهم ما جاء

فى خطبة زيزينيا هو ابراز الأفغانى لدور «القوميات» والتى يسميها «الجنسيات» فى نهضة الأمم، وادانته للتعصب الدينى ولاستبداد الحكام، ودعوته لتنظيم سياسى هو الحزب الوطنى ليحمى النظام النيابى ودعوته لحرية الاجتماع والصحافة وتعليم المرأة والأخذ عامة بأسباب القوة والتقدم فى الحضارات الاجنبية.

ثم يناقش خطابه إلى رياض باشا ويستخلص منه عده أمور:

١ ـ اهتمام الأفغانى بتبرئة نفسه من تهمة التنكر لتوفيق، وربما ضمنا لرياض باشا نفسه، لتحسين علاقته بالحكومة المصرية.

٢ ـ اهتمام الأفغانى بنسبة كل ما حيك حوله من دسائس إلى حزب الأمير حليم بين الأخوة الماسون. وهى مناورة واضحة لا تتضمن فقط أنه مفترى عليه و مضطهد بسبب ولائه لتوفيق، ولكنها تتضمن أيضا تذكير رياض باشا والخديو توفيق نفسه بأن عدوه حليم وحزب عدوه أقوياء ولا يزالون موجودين كمعسكر آخر يمكن تحريكه.

٣ ـ درجة واضحة من البارانويا فى تكوين الافغانى النفسى حيث يضع كارثة احتلال مصر فى كفة وكارثة اضطهاده فى كفة أخرى،ويعادل باسم العدالة الالهية بين كارثة شعب بأكمله وكارثة فرد مهما علا مقامه. (لان الافغانى يعتقد أن وقوع الاحتلال الانجليزى لمصر فى ١٨٨٢ كان قصاصا الهيا من الحكومة المصرية لما نزل به من ظلم فظيع اذ امتد الأمر فى الجريدة الرسمية إلى اتهامه بتأسيس جميعية سرية لافساد الدين والدنيا).

٤ ـ عدم اشارة الأفغانى بتاتا إلى أن للانجليز دخلا فى ابعاده عن مصر، حتى لا يحرج رياض باشا الذى كان الأفغانى يعرف حسن صلته يومئذ بالانجليز.

يقول لويس عوض: كان هذا خطابا غريبا ارسله الأفغانى لرياض باشا فى أواخر ١٨٨٢، وهو فى طريقه من الهند إلى باريس ليبدأ مرحلة «العروة الوثقى» ولكن هناك خطابا آخر اشد غرابة ارسله الأفغانى إلى شخصية تركية عالية المقام فى الدولة العثمانية، ولكنها للأسف مجهولة الاسم، لان أعلى الخطاب حيث يدون التاريخ واسم المرسل إليه ممزق أو منزوع عمداً.

يضع دكتور لويس عوض نص الخطاب امامنا مترجما من الانجليزية ثم يقدم له تحليلا نعرف منه:

(١) أن المخاطب رفيع المقام يملك الحل والعقد فى الدولة العثمانية، ولما كان عماد الدين والدنيا، فالارجح انه لا أقل من الخليفة السلطان العثمانى نفسه.

(٢) أن الخطاب مكتوب فى أواخر اقامة الافغانى فى مصر (١٨٧٧/١٨٧٨) وقبل ابعاده إلى الهند ١٨٧٩، لان الخطاب مكتوب فى فترة ازمة دولية حادة تحتاج فيها تركيا إلى تجميع العالم الاسلامى حولها، وبصفة عاجلة ضد روسيا مع تنسيق العمل مع انجلترا وهذه ليست إلا الحرب التركية الروسية (١٨٧٧/ ١٨٧٨) وقد كانت انجلترا تظاهر تركيا اثناء هذه الحرب، وهذا معنى وعد الافغانى بعدم المساس بالسياسة الانجليزية وعدم التعرض للانجليز بكلمة سوء اذا ظفر بمهمته الهندية. بل هذا معنى توقع الافغانى تعاون الانجليز معه فى مسعاه لاشغال الثورة فى روسيا المسلمة وحثه الاغنياء من مسلمى الهند للتبرع لهذا المخطط. ولكن الاهم هو مضمون هذا الخطاب الذى حدده لويس عوض فى النقاط التالية:

(١) أن انهيار الدولة العثمانية سيكون كارثة على الاسلام فبعده لن تكون هناك مكة ولا المدينة.

(٢) أن انقاذ الدولة العثمانية لن يكون الا بتجميع كلمة العالم الاسلامى حول لواء الوحدة الاسلامية فى كنف الخليفة السلطان العثمانى، فاذا تم هذا امكن احياء الامبراطورية الاسلامية فى أمجد عصورها.

(٣) العذو المباشر (وقتئذ) كان روسيا فلابد من وضع مخطط لاشعال الثورات الاستقلالية فى أفغانستان وبلوخستان وتركستان للانسلاخ عن روسيا ودخول الاتحاد الاسلامى فى ظل تركيا. وفى تركستان بالذات سوف يستثير الافغانى، لا النخوة الاسلامية وحدها، ولكن عصبية القومية «الجنسية» التركية المجيدة فى قبائل التركمان.

(٤) أن الحرب الدينية هى أساس دعوة الوحدة الاسلامية ، لان المثلين اللذين يحتذيهما الافغانى هما أبو مسلم الخراسانى مؤسس الامبرطورية العباسية وبطرس الناسك مشعل الحروب الصلبية (ص ١٢٥ ـ ١٣٠).

ويخرج دكتور عوض هنا بنتيجة مؤداها أن الافغانى فى مرحلته الافغانية، كان يتعاون مع الروس لتصفية النفوذ الانجليزى فى الهند وأفغانستان ولدرء خطر انجلترا على آسيا الوسطى الاسلامية. والآن بعد عشر سنوات نجده يقلب ظهر المجن للروس ويعدهم الخطر الاول على الاسلام، بل ويبدى استعداده للتعاون مع الانجليز لتصفية النفوذ الروسى فى العالم الاسلامى. ومن يتأمل هذا الخط يجده مطابقا للخط السياسى للدولة العثمانية نفسها، الاسلام اذن متمثل عند الافغانى فى الخلافة، والخلافة فى استنبول رغم ضعفها وانحلالها ايام السلطان عبد العزيز وعلى المسلمين ان يحددوا موقفهم بما يتمشى مع مصلحة الدولة العثمانية. ليس هناك جديد فى موقف الافغانى ، وغير صحيح ما يقوله الباحثون أن مرحلة «العروة الوثقى» والدعوة للجامعة الاسلامية مرحلة جديدة فى تفكير الافغانى بدأت فى ١٨٨٤. والسؤال الذى يطرحه لويس عوض هنا هو: هل كان الافغانى ينفى حقا أم كان يُرسَل بعد انتهاء كل مهمة فى مهمة جديدة؟

والمشكلة الحقيقية فى رأى لويس عوض هى: كيف استطاع الافغانى اخفاء حقيقة دعوته الى الجامعة الاسلامية وتواصله مع تركيا أثناء اقامته فى مصر واندماجه فى الحركة الوطنية التى كان محورها دعوة «مصر للمصرين» لا للعثمانيين ولا للاوربيين؟ ثم كيف جمع الافغانى اثناء اقامته فى مصر بين حملته العلنية الشعواء على الانجليز من ناحية ونظريته السرية فى التعاون معهم فى الهند من جهة أخرى؟ ولا تفسير لذلك عند دكتور عوض الا أن الافغانى كان مفكرا دينيا يشتغل بالسياسة بقدر ما كان مفكرا سياسيا يشتغل بالدين، ومن أجل هذا كثرت فى حياته المواقف السياسية المتناقضة كما كثرت فى حياته الاجتهادات الدينية المتناقضة مما جعل منه شخصية مأساوية من طراز عظيم لانه لم يوفق إلى حل لذلك الصراع الرهيب داخل نفسه بين المصلح الدينى الذى يسعى لتجديد الإسلام بالفكر الحديث وبين شخصية الزعيم السياسى الذى يسعى لانقاذ المسلمين من براثن الإستعمار.

ثم يضيف إلى ذلك قوله:

«وفى رأى أن الأفغانى نفسه لم يكن يعرف ماذا يريد، لإنه كان يريد كل شيء:

الدين والدولة جميعاً، ولم يكن لديه مقياس للأوليات. وهذا سر إرتطامه بأكثر من عرف سواء فى العالم السياسى أو عالم الفكر، وفى هذا تكمن مأساته: فلا الخراسانى ولا بطرس الناسك كان يظهر غير ما يبطن أو يغير مواقعه السياسية والفكرية بمثل هذا القلق الشديد أو بمثل هذه «المرحلية»التى يصفها من يراها بأنها إنتهازية سياسية وفكرية بلا زيادة ولا نقصان.»

وهذا عند لويس عوض، يفسر فشل الأفغانى فى تجربته المصرية، بل ويفسر جانباً من فشل الثورة العرابية بسبب تغلغل دعوة الأفغانى فى بعض أجنحتها الهامة. فقد إضطر الأفغانى إلى مسايرة تيار «مصر للمصرين» الجارف فى الظاهر ولبعض الوقت رغم عدم إيمانه به ورغم روابطه التركية وإيمانه الصادق بأن كل تحرر سياسى فى العالم الإسلامى يجب أن يبدأ بتكتل المسلمين وراء الخليفة السلطان... وحين اختار الأفغانى من يؤيده من الكبراء لم يجد الا توفيق الخائن ورياض عدو الدستور يظاهرهما لأنهما كانا أقرب من يعرف إلى محور تركيا - إنجلترا، وبقى بمعزل عن حركة الجيش لانها كانت مسددة لتصفية القيادات التركية والشركسية من القوات المسلحة ومن جهاز الحكم. فلما مضى الأفغانى عن مصر لم يترك للثورة العرابية وللحزب الوطنى الحر تراثا سياسيا الا تراث الولاء للخليفة العثمانى، ذلك التراث الذى خربها من الداخل وجعلها العوبة فى يد الاتراك الذين استخدموها اولا فى خلع اسماعيل وطرد شريف قطبا الحركة الاستقلالية الدستورية ، وقبول توفيق ورياض قطبا التبعية لتركيا والحكم الاستبدادى .لقد انتهت مهمة الافغانى فى مصر بخلع اسماعيل وطرد شريف . ومن يدردس تاريخ الثورة العرابية يعرف أن «منشور العصيان» الذى اصدره السلطان عبد الحميد الثانى ضد عرابى فى سبتمبر ١٨٨٢ ، واعلان خروج عرابى ورجاله على الملة والدين حين كانت جيوش الانجليز تجتاح الوجه

البحرى وتطرق ابواب القاهرة ، كان من طبيعة الاشياء التى كان الافغانى يدعو لها ـ لاشك عن غير قصد ، حتى قبل رحيله عن مصر . وهذه محنة المفكر الذى يبالغ فى أهمية الفكر فيحاول ان يروض به سياسة عصره . وهذا ما أدركه محمد عبده وسعد زغلول ومدرسة الامام ولكن بعد فوات الاوان وسقوط مصر فى يد الانجليز . (راجع من ص ١١٣ ـ ١٣٢) .

هذه هى الصورة التى رسمها الدكتور لويس عوض للافغانى ولم تبقى منها الا خطوط قليلة تؤكد ما ذهب اليه، وهو الجزء الخاص بتجربة الافغانى الهندية.

وخلاصة قول عوض هو أن الافغانى اتبع فى حيدر اباد نفس التكنيك الذى اتبعه فى مصر : وهو ان يخالط شباب التقدميين واحرار الفكر حتى يبدو وكأنه واحد منهم، وفى نفس الوقت يخالط دعاة الجامعة الإسلامية وأعوان الدولة العثمانية المحافظين وكأنه واحد منهم... والوثائق البريطانية لاتخفى تغلغل الأفغانى فى صفوف أتباع السيد أحمد الأليجارهى من الطبيعيين والتقدميين الراديكاليين ثم إنقلابه عليهم وتنديده بهم فى «الرد على الدهريين».

ويرى لويس عوض أن كتاب «الرد على الدهريين» يمثل الموقف الأخير والنهائى الذى اختاره الأفغانى دفاعاً عن الموقف التقليدى المحافظ فى تفسير الإسلام وحمل فيه حملة شديدة على تجديد الفكر الإسلامى بالفكر العلمى والفلسفى الذى عده الطريق المختصر إلى الزندقه. وإلى زعزعة الإيمان الدينى. وكان من الأسباب التى جعلته ينقلب فى الهند على دعاة تجديد الإسلام بالثورة الثقافية، ماراه من تعاون المثقفين المسلمين ودعاة الحضارة الحديثة، فقد كان المسلمون فى كلكتا يتكونون من طائفتين: طائفة مثقفة مجددة تدعو للأخذ بالحضارة الغربية التى يقودها السيد أحمد خان وقد كانت موالية للانجليز، وطائفة محافظة بقيادة عبد اللطيف تحمل الكره التقليدى للأفكار الجديدة وللانجليز. ويبدو أن الأفغانى حاول فى كلكتا أن يفتح لمسلمى الهند طريقا ثالثا يجمع فيه الشباب حول المعادلة الصعبة، وهى قبول حضارة العصر مع رفض الانجليز، ولكنه لم يوفق الى شيىء كثير، ولم يترك الا تلاميذ قليلى العدد والحيلة بين المثقفين.

ويعلل لويس عوض فشل الافغاني في مرحلته الهندية بأنه يرجع الى ذبذبة الأفغاني بين إتجاهين سياسيين متعارضين أشد التعارض: فهو من ناحية كان يدعو للوحدة بين المسلمين والهندوس في الكفاح الوطني ضد الانجليز وهو من ناحية أخرى كان يدعو إلى إقامة دولة إسلامية مستقلة تفصل ما بين الهند وروسيا. هنا يشير لويس عوض إلى رأى بعض الباحثين مثل م٠هـ٠ قرشي وعزيز احمد وويلفريد سميث التي تقول ان الأفغاني كان الأب الروحي لفكرة إقامة دولة هندية إسلامية التي أثمرت الباكستان بعد الحرب العالمية الثانية.

وينتهي لويس عوض من تحليله لكتاب الرد على الدهريين «بأنه كان رسما لطريق سياسي في زى فكرى، للمحافظة على العالم الإسلامي في مواجهة الإستعمار الأوربي وفي مواجهة العقائد الثورية الجديدة كالاشتراكية والشيوعية والفوضوية التي كانت تزلزل العالم المسيحي نفسه في زمن الأفغاني وتثير فيه الحروب الطبقية والإجتماعية. في «الرد على الدهريين» لم يكن الافغاني مهتما باثبات صحة العقيدة الدينية بقدر ماكان مهتما باثبات نفعها للوجود الاجتماعي والسياسي. بل انه كان بمثابة المقدمة الفكرية اللازمة لدوره السياسي الخالص الذي تجلى في مرحلته الباريسية التالية، «مرحلة العروة الوثقى» (راجع ص ٣٢ - ١٧٠).

بعد هذا يتابع لويس عوض دراسته لتحركات الافغاني بعد طرده من الهند ووصوله إلى باريس وبداية مرحلة جديدة أكثر وضوحا في توجهاته السياسية. فقد كانت «الجامعة الاسلامية» هي الموضوع الاساسي «للعروة الوثقى» وفي العدد التاسع من «العروة الوثقى» : «لا ألتمس بقول هذا ان يكون مالك الامر في الجميع شخصا واحدا فان هذا ربما كان عسيرا» ويقول ان الافغاني كان يدرك أن الصعوبة في قيام وحدة سياسية بين اجزاء العالم الاسلامي صعوبة عملية في ذلك الوقت، دون أن يستتبع ذلك تخليه عن مبدأ الوحدة السياسية».

ويسخر لويس عوض من قول الافغاني أن الجامعة الجرمانية بنيت أيام بسمارك عندما نسى الألمان انهم بروتستانت وكاثوليك وتذكروا فقط انهم

مسيحيون، ويقول دكتور عوض لو كان الامر كذلك لما دخلوا فى حرب قهارة مع جيرانهم الفرنسيين المشاركين لهم فى المسيحية عام ١٨٧٠، ولما تذابح العالم المسيحى فيما بينه فى الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية وفيما سبقهما من حروب مابين شرلمان ونابليون. لقد كانت فكرة الجامعة الألمانية مبنية على وحدة الجنس أو العنصر وليس على وحدة الدين، بمثل ماكانت الوحدة فى نشأة كل القوميات الحديثة منذ الرينسانس الاوربية قائمة على وحدة العنصر أولا، ثم وحدة اللغة ثانيا.

المهم أن «العروة الوثقى» توقفت بعد عدد أكتوبر ١٨٨٤، وواجهتها أزمة مالية. فسافر محمد عبده إلى تونس، غالباً بالاتفاق مع الأفغانى بحثاً عن دعم مالى. وكتب من هناك خطاباً للأفغانى فى ٢٤ديسمبر ١٨٨٤يقول فيه أنه أبلغ التونسيين أن «العروة الوثقى» ليست مجرد جريدة وإنما هى جمعية سرية إسلامية ألفها الأفغانى فى حيدراباد ولها فروع فى عدة بلاد، وأشار عليهم أن يؤسسوا لها فرعاً فى تونس، فأخذوا بمشورته، وكان أكثر أعضاء الفرع التونسى من علماء الدين. ولكن التونسيين ضنوا بالمال على محمد عبده اعتقاداً منهم أن الأفغانى ومحمد عبده لديهما رصيد كبير.

ويؤكد لويس عوض أن خلافا نشب بين الأفغانى ومحمد عبده فى أواخر فترة «العروة الثقى» وهو خلاف ذو طابع فكرى لانه خلاف بين منهجين، فقد كان معروفا عن محمد عبده أنه يكره السياسة، ويرى أن وظيفة المفكر هى الاصلاح بالفكر وبالتربية وبالتعليم لا بالمشاركة المباشرة فى عالم السياسة. وهو ينقل قول محمد عبده لرشيد رضا: «وقد عرضت عليه حين كنا فى باريس أن نترك السياسة ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات، ونعلم ونربى من نختار من التلاميذ على مشربنا، فلا تمضى عشر سنين إلا ويكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ الذين يتبعونا فى ترك أوطانهم والسير فى الأرض لنشر الإصلاح المطلوب فينتشر أحسن إنتشار. فقال أنت مثبط «وفى ضوء هذا يفسر د. عوض ما حدث فى باريس: فالأفغانى أجهد محمد عبده بتحركاته الكثيرة وإنشغاله بالسياسة، بل بالسياسة التفصيلية، أكثر

من إنشغاله بالفكر، وفى وسط هذه الدوامة كانت إتصالات الأفغانى المريبة والخفية بالدول ورجالاتها، رغم ما بين هذه الدول ورجالاتها من تناقض. ومن ثم حدثت القطيعة بين محمد عبده والافغانى حتى وفاة الأول فى بيروت.

الأفغانى والمهدى:

هذه آخر المراحل التى يقف عندها أويس عوض فى حكاية الأفغانى، إذ يقول:

«كان للافغانى رأى معادى لظهور «المهدى» فى السودان الذى سماه الأفغانى «أشد أجزاء العالم الإسلامى تخلفاً» ..وقد عبر عن عدائه لقيادة المهدى للحركة الإستقلالية فى السودان ولانتصاراته ضد الإنجليز، فى ثلاث مقالات نشرها فى جريدة «الأنترانسيجان» الباريسية (أعداد ١١و١٧ديسمبر ١٨٨٣) بعنوان «المهدى».

يستخلص لويس عوض أسباب هذا العداء واهمها:

١ - أن إنتصار المهدى فى السودان سوف ينتهى بتجميع العالم العربى حول رايته وإشتعال الثورات الإستقلالية فى كل أرجائه.

٢ - هذه الثورات الإستقلالية لن تكون موجهة ضد الدول الأوربية وحدها ولكنها ستؤدى إلى إنسلاخ الدول العربية عن الإمبراطورية العثمانية.

٣ - أن الزعامة الروحية التى يتمتع بها الخليفة السلطان العثمانى (عبد الحميد الثانى) سوف تئول الى الزوال لان مقام «المهدى» بين المسلمين أعلى من مقام «الخليفة». وبناء عليه فقد دعا الأفغانى الدول الأوربية ولا سيما إنجلترا باسم مصلحتها الخاصة.، أن تتعاون مع تركيا فى تصفية المهدى و المهدية بحل مشكلة السودان، وطرح نفسه وسيطافى المفاوضات مدعيا أنه يعرف المهدى معرفة شخصية، أو كما كتب للكاتب الإشتراكى هنرى روشفور محرر «الانترانسيجان» خطابا يتحدث فيه عن «تلميذى فى جامعة الازهر وهوا لآن المهدى» («مغامرات حياتى») لهنرى روشفور لندن١٨٩٧). ومع ذلك لم يعثر أحد من الباحثين على أى سند يثبت أن الأفغانى كان يعرف المهدى معرفة شخصية.

وخلاصة التسوية بين إنجلترا والمهدى التى عرض الافغانى وساطته فيها كانت فى الواقع تسوية لصالح تركيا فى المقام الأول ثم إنجلترا فى المقام الثانى. وعلى حساب مصر فى جميع الأحوال (كان الافغانى يفاوض جلاد دستون عن طريق بلينت على إنسحاب مصر من السودان وتسليم ميناء سواكن لتركيا، وإخراج الايطاليين من مصوع وطرد نوبار باشا من رياسة الوزارة المصرية وإقامة حكومة «مسلمة فى مصر». وكان الوزراء الوطنيون فى مصر والرأى العام المصرى يعارضون سياسة إنسحاب مصر من السودان، فبأى منطق ولحساب من كان الأفغانى يفاوض الإنجليز.؟.

وهنا يقول لويس عوض (ص٢٤٨)

«وبعد إنتهاء مشروع الوساطة بين إنجلترا والمهدى، إنتقل الافغانى إلى مشروع آخر، وهو مشروع إنشاء جبهة من إنجلترا وتركيا وإيران وأفغانستان لمحاربة روسيا. وكان جلادستون قد أعلن أن الحكومة البريطانية لن تكون لديها قوات تستغنى عنها فى حرب سودانية بسبب الموقف المتأزم بين أفغانستان وروسيا وكان الافغانى منذمرحلة «العروة الوثقى» فى ١٨٨٤ يحاول إنشاء صلة بينه وبين السلطان عبد الحميد على أساس ولائه لفكرة الجامعة الا سلامية، سواء بما كان يرسل مباشرة من رسائل الى السلطان أو بما كان يبعثه من رسائل عن طريق اسماعيل جودت».

ومما يسرده الدكتور لويس عوض فى كتابه نحس أن الافغانى لا يهدأ ابدا ولا تتوقف محاولاته ولا تحركاته بين معسكرات الصراع، ولا يتوقف ايضا عن تغيير مواقعه وكما يذكر لويس عوض:

«فالافغانى فى كلامه مع راندولف تشرشل يدعو الانجليز لمحاربة الروس فى ١٨٨٥ ولم تمض سنتان حتى كان الافغانى فى١٨٨٧ يدعو الروس لمحاربه الانجليز» ولكن تحليل لويس عوض للوثائق والكتابات حول هذه الامور يكشف أن «هناك اموراً خطيرة ومخيفة ترتب باخلاص او بغير إخلاص بين درموندوولف وراندولف تشرشل من جهة وبين الافغانى وبلنت من جهة اخرى. ونختم هذا الموضوع بما يقوله د. عوض: «أبلغنى الاستاذ

جاك بيرك أن الوثائق السرية فى بعض وزارات الخارجية الإوربية تتحدث عن ان الحكومة الانجليزية إتفقت مع الافغانى بعد موت المهدى على تعينه ملكا.»

لقد حاولت فى هذا العرض أن أوضح النقاط والملامح الرئيسية، التى رسمها الدكتور لويس عوض للافغانى والتى أثارت عليه هجوما تتاريا شنه الاهرام وبدأه الاستاذ أحمد بهجت بمقال «الافغانى.. بين الحقيقة والإفتراء» عبر فيه عن مدى الصدمة التى أحدثها بحث لويس عوض قال فيه:

ايها السادة المثقفون.. لقد كنا ضحية خديعة فاجعة..

كنا جميعا مخطئين حين تصورنا ان السيد جمال الدين الافغانى رجل يوزع السعوط بيمناه، وينشر الثورة بيسراه.

كنا مخدوعين حين تصورنا ان جمال الدين الافغانى ثائر اسلامى، ومصلح اجتماعى. ورجل عظيم ايقظ الشرق من سباته.

ان جمال الدين الافغانى هو عكس ما كنا نتصور..

ان اسمه ليس هو اسمه، أن اسمه الافغانى بينما هو ايرانى، وليته كان ايرانيا فحسب، انما هو الايرانى الغامض.. وهو غامض لانه افاق مغامر متلون هذا الاكتشاف «الهزلى» الجديد، يدين بوجوده للدكتور لويس عوض كشف عنه فى سلسلة المقالات التى يكتبها لمجلة عربية تصدر فى لندن.

ويسمى الدكتور لويس ما ينشره بحثا جريئا.. والاصل فى البحث ان يتحرى الحقيقة، ويحلل الاحداث والمواقف، ويضىء جوانب كانت غامضة. بهدف نهائى هو اكتشاف الحقيقة.

أما بحث الدكتور لويس فليس كالبحوث، فهو بحث جرىء، ومن ثم فهو لا يلتزم باصول البحث، ولا يرجع إلى المراجع يستند إلى مراجع تشبه تقارير المخبرين السريين التى يكتبونها عن ثائر، فيصفونه بكل رذيلة وشر، ويسندون إليه كل نقيصه وبلية. وشر البلية ما يضحك.

ويبذل الدكتور لويس عوض جهدا كبيرا فى بحثه المزعوم، بينما الحقيقة أنه يرسم صورة كاريكاتيرية للافغانى.. صورة تفتقر إلى الفن وان كان هدفها السخرية والتشويه واسقاط الاحترام..

ويبدو عبث المحاولة فى الجهد الشديد الذى يبذله الدكتور لويس وهو يلوى عنق الاحداث ويكتشف منها ما يحاول به تشويه صورة الافغانى، فهو فى البداية والنهاية ايرانى غامض يتسلل وسط الظلام مدججا بالمؤامرات. (الاهرام - ١٩٨٣/٨/٢٩).

ولم يقف الامر عند هذا الاسلوب الساخر الرصين فى النقد، وإنما يتطرف البعض إلى حد الهجاء الشخصى الجارح، وكان أوضح مثل لذلك ما كتبه الاستاذ ثروت أباظة بعنوان «الثور المذعوب» (الاهرام - ١٩٨٣//٩/٤) قال فيه:

«سعار أصاب الرجل منذ البواكير الأولى من حياته أنفق عمره يتعلم لغات غير لغته العربية وله من الوقاحة ما يحاول به أن يكون أديباً فى اللغة العربية وإنتهت حياته أو أوشكت ولكن المسكين فشل أن يكون بين قومه أديبا وفشل أن يكون فى اللغات التى تعلمها وأتقنها شيئا مذكورا أو غير مذكور.

انه ثور أصابه سعار الذئاب المفترسة يريد أن يحطم الحياة من حوله ولكن لانه ضئيل القدر هين الشأن حقير النفس وضيع الفكر لم يحطم إلا نفسه»

وهذا القدر من كلام الكاتب الكبير ثروت اباظة يغنى عن كل ما قاله بعد ذلك وهو مجرد سباب مقذع يعود بنا إلى مستوى جرير والفرزدق فى الهجاء وإن كان يخلو من روح الفكاهة وخفة الروح التى كانت تجعل من اشعارهما فنا مقبولا. أما مضمون هذا الكلام فاترك الحكم فيه للقراء الذين يعرفون طبعا قدر كل من الأديبين.

فى وسط هذا الهجوم الشرس كانت هناك بعض المقالات القليلة الموضوعية والجديرة بالتعليق، وقبل أن أعرض لهذه المقالات، سأتناول البحث الذى كتبه الدكتور على شلش بعنوان:

«جمال الدين الأفغانى بين دارسيه» - دار الشروق بالقاهرة ١٩٨٧.

وقيمة كتاب على شلش تكمن فى أمرين: اولهما، انه يقدم نقدا موضوعيا لبحث لويس عوض ويبرز أخطر سلبياته [illegible] المتعلقة بمراجع البحث

وتوثيقها. أما الثانية فتتعلق بمؤلف الكتاب نفسه، وهو الدكتور على شلش الذى أحاط بموضوع الافغانى إحاطة واعية ودقيقة تتضح من تتبعه لكل الدراسات التى صدرت عن الافغانى فى الشرق والغرب، وتحليلها. بل انه اهتم بفحص وتحقيق أحدث الوثائق التى اصدرتها جامعة طهران عام١٩٦٣، ومقارنة بعضها وخصوصا تلك الوثائق المنشورة (بالعربية على ما هو معروف ومؤكد بالنسبة لحياة الافغانى والتأكد من صحتها ثم قام بنشرها فى كتاب عنوانه «الأفغانى وتلاميذه ـ وثائق مجهولة» عن المركز العربى بالقاهرة ١٩٨٧. ومن ثم فالقارئ يطمئن الى ما يقوله على شلش فى كتابه الممتاز لأنه يعرف ما يقول. ورغم تعاطفه مع الافغانى وإعجابه الا ان هذا لا يغض ابدا من أهمية كتابه باعتباره دراسة علمية تحترم العقل والمنطق واصول البحث المنهجى. وتزداد قيمة هذا البحث حين يعرف القارئ أن على شلش انسان عميق الثقافة يجيد عدة لغات ولكنه شديد التواضع بعيد كل البعد عن الادعاء والتزييف والتعصب الدينى او القومى. وهذه صفات اصبحت نادرة الان بين الكتاب والباحثين.

وقد اخترت ان ابدأ بهذا الكتاب لأننى سأتخذه مرجعاً أشير إليه بين وقت وآخر فى مناقشتى لبعض مقالات النقاد الآخرين. وهو يبدأ مناقشته لدراسة لويس عوض بعدة ملاحظات خاصة بالمراجع منها:

ظللنا فى عزلة تامة عن الوثائق والدراسات المبنية عليها عشرين عاماً. حتى نشر الدكتور لويس عوض سلسلة مقالاته بعنوان «الايرانى الغامض فى مصر» بمجلة «التضامن» بلندن فى الفترة من ١٦ إبريل إلى ١٠ سبتمبر ١٩٨٣. وفى هذه المقالات التى بلغت ١٨ مقالة رجع الكاتب إلى مصدرين أساسيين استقى منهما مادة البحث ونصوصه وبعض أحكامه. وكان رجوعه إلى المصدر الثانى مترتبا بالضرورة على رجوعه إلى المصدر الأول. ولكنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى ذلك الا عند رجوعه للمصدر الثانى.

أما المصدر الأول لهذه المقالات فهو الكتاب الضخم الذى ألفته نبكى كيدى حول مسيرة الأفغانى السياسية. وأما المصدر الآخر فكان الجزء الأول من الكتاب الضخم أيضا الذى كتبه محمد رشيد رضا حول تاريخ الأستاذ

الإمام محمد عبده، وكان هذا المصدر نفسه من مصادر المصدر الأول. ومن ثمة كان من الطبيعى أن يعود إليه الكاتب. ولاسيما فيما يتعلق بالنصوص العربية التى ترجمتها الباحثة الأمريكية إلى الانجليزية فى كتابها. ومع ذلك رجع الكاتب إلى بعض المصادر الثانوية الأخرى مثل كتاب كرومر عن مصر وكتاب محمد أحمد خلف الله عن عبد الله النديم. وفى هذا كله، وعلى طول المقالات الثمانى عشرة، بدا أمام القارىء وكأنه أحاط بالموضوع ووثائقه ودراساته الاستشراقية وكذلك بالنسبة للوثائق أو الوثائق البريطانية التى ورد ذكرها فان على شلش يقول ان د. عوض لم يطلع على هذه الوثائق الا فى اقتباسات الباحثة الامريكية منها - ويؤكد هذا عن طريق اثبات ما وقع فيه لويس عوض من خلط بين قوله «الوثائق البريطانية» و«الوثائق» ويقول ان كل ماذكره (لويس عوض) من بيانات مقصود به «الوثائق» أى الوثائق الايرانية التى نشرتها جامعة طهران ولا وجود لها فى الوثائق البريطانية. وقد درجت كيدى وغيرها من الباحثين على الاشارة إلى الوثائق الايرانية فى الهامش بكلمة «الوثائق» «فحسب».

ولقد اطلعنى الدكتور على شلش على كتاب كيدى واتاح لى فرصة الحصول على صورة منه، فراجعته وتأكدت من صحة هذه المآخذ التى تورط فيها الدكتور لويس عوض. ورغم ان الطعن هنا يركز على مسألة الشكل - كما يقول رجال القانون - الا انه لايعفى لويس عوض من تبعة هذه السقطات، مهما كانت ثقته فى هذه الباحثة أو فى غيرها، وقد أوقعه هذا الخلط بين الوثائق فى الشطط فنسب إلى الوثائق البريطانية المزعومة وقائع مأخوذة من الوثائق الايرانية فأضعفت مصداقيته واتاحت لخصومه من المتربصين فرصة تجريحه والاساءة اليه. ومن أمثلة ذلك مايذكره على شلش بقوله:

وفى الوثائق البريطانية قائمة تفصيلية بأسماء من كانت «العروة الوثقى» ترسل إليهم فى العالم الإسلامى، مما يدل على ان جواسيس الإنجليز كانوا قريبين من مركز إدارتها» (التضامن : ٨٣/٨/١٣ ص ٦٥).

وهو قد قرأ الملاحظة عند كيدى، ولكن خلطه بين الوثائق هو الذى أدى به إلى الشطط فى التعليق. فالقائمة التى يتحدث عنها وجدت فى «الوثائق» أى

أوراقه الإيرانية. وبذلك لم يكن هناك جواسيس للانجليز قريبين من مركز إدارة الجريدة أوشىء من هذا القبيل!

لقد كان هذا الخلط مصدر كل السقطات التى وقع فيها لويس عوض، مما جعله يبدو ناكراً لفضل الباحثة الامريكية، نيكى كيدى، التى كان ينقل عنها فى اغلب الأحيان، ولم يذكرها الاعدة مرات قليلة. وعن هذا الموقف يقول على شلش:

وإذا كان لويس عوض قد أغفل مسألتى «الرد على رينان» والمرأة الألمانية اللتين وردتا بكتاب كيدى وغيرها، وإذا كان قد توقف فى مقالاته عند بداية المرحلة الأخيرة فى حياة الأفغانى، فقد سار فى هذه المقالات على نهج كيدى التاريخى مع بعض الرتوش والاستطرادات. ولكنه فى الحقيقة حاول كثيراً أن يتحرر من أحكام الباحثة الأمريكية، وأن يجتهد فى أحكامه التى بناها على نصوص كتابها وماضمه من معلومات غزيرة. وكانت اجتهاداته وتحليلاته فوق طاقة كيدى التى التزمت بعرض المادة أساسا مع شىء من التحليل. ولكن مشكلة هذه الاجتهادات هى نفسها مشكلة اجتهادات كيدى، وهى أنها تقوم على الظن أو الاستنتاج دون الاستناد إلى وثائق مؤكدة. وستعرض فيما يلى لأربعة أمثلة من هذه الاجتهادات التى أبداها لويس عوض.

المثال الأول : رتب على النشاط الماسونى الذى قام به الأفغانى بمصر أربع نتائج هى :

١ ـ أن الأفغانى كان معروفا للإنجليز وفى الحياة العامة المصرية على الأقل من ١٩٧٥.

٢ ـ أن الافغانى مر بفترة تعاون كامل مع الانجليز أيام حربهم الضارية على اسماعيل، والا ماسمحوا بانتخابه رئيسا لمحفل كوكب الشرق الذى كان فرعا من المحفل الرئيسى فى انجلترا، وأن هذا التعاون استمر بين الافغانى والانجليز بين ربيع ١٨٧٥ حين طلب الانضمام إلى المحفل الماسونى فى صيف ١٨٧٨ وهو تاريخ فرض الوزارة الأوربية.

٣ - إن الانجليز انقلبوا على الافغانى بعد أن انقلب عليهم على الأرجح بسبب تشكيل الحكومة الاوربية برئاسة نوبار باشا، فتسببوا فى طرده أيام اسماعيل من المحفل الماسونى أولا ثم فى ابعاده أيام توفيق. وهنا يعارض الكاتب الباحثة الامريكية لأول مرة علنا فى ان يكون المحفل الانجليزى قد طرد الافغانى لانه أراد الانحراف به إلى السياسة، ويرى أن طرده كان بسبب تنديده بنوبار باشا ووزارته الاوروبية.

٤ - ان ابعاد الافغانى كما يتبين من تقرير القنصل الانجليزى لوزير خارجيته لم يكن بمبادرة من الخديوى توفيق ولكنه كان بايعاز الانجليز فى مصر (التضامن : ١٦/ ٤ ص ٥٤).

وهذه النتائج الأربع أو الاستنتاجات الاربعة لاتسندها أية وثيقة للاسف، وانما هى محض ترجيحات تقبل الصواب والخطأ. فمن الثابت فى (الوثائق) ان الافغانى طلب الانضمام إلى محفل الشرق الفرنسى فى ٢٢ ربيع الثانى ١٢٩٢ (٣١ مارس ١٨٧٥)، وأنه قبل عضوا به فى ٦ فبراير ١٨٧٦، أى بعد نحو عام من تقديمه الطلب، وأنه انتخب رئيسا لمحفل كوكب الشرق الانجليزى فى يونيو ١٨٧٨، وأنه تلقى ١١ دعوة من محافل مختلفة أثناء وجوده بمصر، فضلا عن انه أسس محفلا أهليا - بعيداً عن الاجانب - كان الخديوى توفيق من أعضائه. وكان نشاطه الماسونى كله سياسيا كما شهد بذلك تلميذاه عبده واسحق وغيرهما.

وعن دور الافغانى فى الثورة العرابية يقول شلش :

وقد تحدث محمد عبده وإبراهيم اللقانى على التحديد فى رسالتين لهما إلى الافغانى من بيروت عن عرابى وحركته ولكنهما لم يفيضا بالاحتقار لجهل عرابى ورجاله كما تخيل الكاتب، وانما كانا حريصين ازاء الثورة بالرغم من ترحيبهما الضمنى بها واختيارهما مع سعد زغلول بين الشبان الذين وقع عليهم اختيار عصبة الثورة حين أخذوا فى (تنقية الوظائف) على حد تعبير اللقانى فى رسالته. ولم يخرج الثلاثة عند تعاونهم مع الثورة عن الحد الذى اوقفوا أنفسهم عنده فى تلك الحوادث على حد تعبيره أيضا. وتعرضوا بسبب ذلك للسجن والتشريد والنفى عند فشل الثورة ودخول

الانجليز. ومعنى هذا بوضوح أن تلاميذ الافغانى تعلموا من ابعاده درس الحذر واخفاء مشاعرهم عند اللزوم اتقاء للخطر، وأنهم كانوا يرحبون من قلوبهم بالثورة، وان اضطروا فى العلن أحيانا إلى التزام الحياد ازاءها أو الهجوم عليها، فضلا عن ان استنكارهم لعرابى ورميهم اياه بالجهل جاء بعد فشل الثورة، وليس أثنائها.

لقد استخدم الافغانى نفسه فى رسالته لرياض باشا التى كشفتها «الوثائق» تعبير «المجازف» فى وصف عرابى وتعبير «الفتنة» فى وصف الثورة، لأنه كان يخاطب عدوا لها، ومع ذلك لم يحتقر «عرابى باشا» ـ على حد تعبيره او رجاله.

ولكنى هنا استأذن الصديق على شلش لأسأله : هل هناك تحقير للثورة أكثر من وصفها بالفتنة؟ واذا كان الافغانى قد فعل ذلك لأنه كان يخاطب «عدوا لهما»، الا يردنا هذا إلى صحة ما يقوله لويس عوض من الافغانى كان يمارس «التقية» وانه كان يظهر غير مايبطن وتعلمها منه بعض تلاميذه؟

واعود لاستكمل كلام على شلش عن الثورة العرابية حيث يقول :

ومن المعروف أن الأفغانى ضم إلى محفله الماسونى بالقاهرة محمود سامى البارودى باشا رئيس الوزراء فى عهد الثورة. ومعنى هذا أنه كانت ثمة صلة مؤكدة بين «العرابيين» و«الأفغانيين» وقاعدة مشتركة هى العمل من أجل إنقاذ الوطن من مشاكله الاقتصادية وتحريره من الأجانب مع تطبيق الدستور. ولم يكن ثمة تناقض وقت وجود الأفغانى بمصريين فكره وفكر الثورة المعلنين. فالأفغانى نفسه كان يرفع شعار «مصر للمصريين» وينادى بالحكم الدستورى كما هو واضح فى خطبة زيزينيا ومقالاته بجريدة مصر. أما دعوة العروة الوثقى العثمانية ودعوة المستبد العادل فقد ظهرتا بعد إبعاده من مصر وتأسيس «العروة الوثقى». وقد كانت السنتان الأخيرتان فى إقامة الأفغانى بمصر أشبه بفترة الحمل بالنسبة للثورة التى ولدت بعد إبعاده. وكانت خميرة الثورة قد نضجت فى تلك الفترة على نار الافغانى وتلاميذه. ومن ثمة يكون اجتهاد العنحورى سليما حين يقول إن كلمات الأفغانى أطلقت الشرارة الأولى فى الثورة العرابية.

لكن على شلش لاينسى ان يضيف اشارته إلى مابينهما من اختلاف حين يقول :

«كان بعض ضباط الجيش يترددون على حلقة الافغانى وتلاميذه ويعرفونه معرفة شخصية، على الرغم من اختلاف وسائل الفريقين. فقد كان الافغانى يؤيد توفيق. وكان عرابى يؤيد الاميرحليم المطالب بالعرش. وكان الاثنان متفقين على التخلص من الخديو اسماعيل». وهذا يقربنا مما يقوله لويس عوض من ان عرابى ورجاله كانوايكرهون اسماعيل لاسرافه لكنهم التفوا حوله لحمايته من مؤامرات الدول العظمى لخلعه واقامة دمية مكانه يحكمون من خلالها مصر، فى حين ذهب الافغانى ومعه «شرزمة من اعضاء الحزب الوطنى الموالين لمحور تركيا انجلتر لاقناع قنصل فرنسا بالتخلى عن مساندة حليم حتى يتم خلع اسماعيل فى يسر. (صـ ٨٨/٨٩).

وفى هذا السياق جاء حديث الافغانى لمراسل «التايمز» فى لقائه معه قبل عزل اسماعيل وتولى توفيق بيوم واحد. وهذا معنى قوله : «ان شريف باشا يمكن احتماله، ولكن إلى حين فقط حتى تستجمع مصر الفتاة قوتها» وكان شريف باشا كما يقول لويس عوض هو ابو الحركة الدستورية وواضع دستور ١٨٧٩ الذى خلع اسماعيل قبل ان يوقع وربما حتى لايوقع عليه، فلما تولى توفيق رفض اعلان الدستور فاستقال شريف باشا وانطوى معه دستوره حتى تجدد بقوة العرابيين فى ١٨٨١.

وهذا يوضح بجلاء ان مواقف الافغانى العملية كانت ضد دعوة «مصر للمصريين» وأن كان يظاهرها بالقول مجاراة لذلك التيار الجارف حتى لا يفقد شعبيته بينهم. ولعل من الامور ذات المغزى الهام فى هذا السياق ايضا موقف البارودى من الافغانى الذى لم يقدم له احد تفسيرا مقنعا حتى ان المؤرخ عبد الرحمن الرافعى علق عليه بقوله : «لاشك ان موقف البارودى فى هذه الحادثة لا يمكن تسويغه بأى الحال» (الافغانى وتلاميذه - وثائق مجهولة ص ٣١).

أما الحادثة موضوع التعليق فهى كما ذكر الدكتور على شلش فى كتابه حيث يقول : «وقد كان طرده (يقصد طرد الافغانى) أول عمل قامت به الوزارة

التى ترأسها الخديو توفيق بنفسه يوم ١٨ أغسطس سنة ١٨٧٩ بعد ان طلب ابعاده. ويقوى هذا الاحتمال ان وزارة توفيق نفسه لم تتخذ أى قرار خطير سوى قرار طرد الافغانى، وهى نفسها الوزارة التى كانت تضم الشاعر ورئيس الوزراء فيما بعد محمود سامى البارودى، احد اصدقاء الافغانى ومريديه».

وكان البارودى من ابرز الزعماء العرابيين، اذن كان البارودى ضمن الوزراء الذين وافقوا على طرد الأفغانى، وكيف كان ذلك؟ فهل كان يعقل ان يقبل البارودى طرد الافغانى وهو صديقه ومريده الا لأنه كان يضمر فى أعماقه أن تحركات الافغانى تعوق تحركات رفقائه العرابيين الذين كانوا يتأهبون لأخذ زمام الأمور فى أيديهم؟ أظن ان هذا هو التفسير الملائم لموقف البارودى. وهو أمر طبيعى فى تاريخ الثورات حين يختلف الاصدقاء اختلافا فكريا، فتجرى تنحية احدهما طوعاً أو قسراً حتى يخلو الطريق للفريق الآخر لتنفيذ خططه، ومن ثم يكون سكوت البارودى على ابعاد الافغانى كان رغبة منه فى افساح المجال للعرابيين لتحقيق أهدافهم الثورية والوطنية.

ويأتى فى هذا الاطار ايضا تفسير لويس عوض للخطاب الذى كتبه الافغانى لشخصية تركية رفيعة المقام يشرح فيه الافغانى خططه لاثارة الحروب الدينية ضد روسيا بغرض توحيد العالم الاسلامى تحت الخلافة التركية. لكن على شلش يقول ان وجود مسودة الخطاب بين اوراق الافغانى لا يعنى انه بيض الخطاب وارسله. وهذا طبعا لا يغير من الأمر شيئا لأن تحليل لويس عوض منصب على توضيح افكار الافغانى سواء كانت معلنة أم مخفية.

ولنترك الدكتور على شلش الآن لنعود إلى حملة الاهرام على لويس عوض، لنقف قليلا عند بعض الكتابات الموضوعية الجديرة بالنظر ومنها مقال الاستاذ سامح كريم «الافغانى وتقارير الجواسيس» (٨٣/٨/٢٩) حيث يعرب عن أسفه «من عمل كهذا للدكتور لويس عوض الذى نعتز به كاتبا وناقدا واستاذا لأكثر من جيل.. وهى معان تجعل من الصمت على ماكتبه عن الافغانى تقليلا من هذه المكانة فى نفوسنا، وتقصيراً حيال واجب فكرى

نحو قلم كبير يحمل تبعة ما يكتب، والأهم تهوينه الكثير من قيمنا، على اعتبار ان الشك ـ دون مبرر ـ في شخصية كالافغاني، يورثنا الشك في الكثيرين من رجال التاريخ الاقدمين منهم والمحدثين، كما يورثنا الشك في من يكتبون عنهم. وبهذا لا يبقى في تاريخنا رجل واحد موضع ثقة».

هذا كلام حق صادر عن عقل راجح وفكر مستنير يعطى لكل ذى حق حقه. فالشك دون مبرر يجب ان يكون مرفوضا من الجميع. وبناء على هذه القاعدة يعيب الاستاذ سامح كريم استناد لويس عوض على بعض تقارير الجواسيس ثم يأتى من قول لويس عوض بما يثبت فساد هذه التقارير حيث يقول فى نهاية الحلقة الرابعة :

«ان عمالة الافغانى للروس لا دليل عليها الا فى الوثائق البريطانية يؤيدها بعض تصرفاته المريبة لكن معرفتنا بالاستعمار البريطانى تدلنا على ان الانجليز كالا.مريكيين اليوم، كانوا يصمون كل زعماء الحركات الوطنية بالشيوعية أو العمالة للروس. ولذا وجب ان ننتفع من الوثائق البريطانية باحتياط شديد.. «وهنا قدم الدكتور لويس عوض بيديه الدليل الكافى على فساد ما اعتمد عليه».

وهذا قول صحيح لأن لويس عوض رغم اتخاذه هذه التقارير كقرائن واشارات للتعرف على ماكانت تعكسه تحركات الافغانى عند دوائر الاستعمار الاوربى والانجليزى فى المقدمة، الا أننا نلاحظ ان لويس عوض لم يبن عليها اية احكام أو نتائج معينة فى بحثه. ولكن النتائج الحقيقية التى اكدها لويس عوض والخاصة بجنسية الافغانى وعقيدته فقد اعتمد فيها على وثائق لم تعد محل شك، وهذا ماأكده الدكتور على شلش فى كتابه («الافغانى» بين دارسيه» ـ ص ٤٦) حيث يقول:

«سأله صحفى آخر فى لندن، هوارثر ارنولد، عن أصله فقال : «انا أفغانى أنتمى للجنس الايرانى الشديد النقاء» ولما كان وقتها يحارب الشاه ويكتب عن ايران، فقد برر ذلك بأنه يمثل الشعب الايرانى ويدافع عن الشيعة ضد السنة. وفى هذا النص يعود بنا الأفغانى إلى الأصل الايرانى.

وفى هذا النص أيضا كان مطمئنا إلى أنه يلقى بتصريحه ذاك فى بلد غير سنى».

اذن فالافغانى ايرانى الجنسية شيعى المذهب، وفى صفحة ٤٨ يؤكد على شلش مرة أخرى ان «محمد عبده كان يعرف هذه الحقيقة عن مولد أستاذه ونشأته وانه لجأ إلى كتمانها عملا برغبة صاحبها من جهة وحبه له من جهة اخرى».

وهذا يكفى للرد على ما اثاره الاستاذ سامح كريم بقوله :

«بل ان أهم جانب فى شخصية الافغانى على حد تعبير الدكتور لويس عوض ـ وهو الخاص بجنسيته وعقيدته، قد نوقش بصحيفة المؤيد عام ١٩٠٩، بعدها حرصت أغلب الكتابات العربية على الاشارة إلى ذلك، اشارة عظمت لتصبح كتبا تتحاور، حين ادعى احد الايرانيين بأنه ابن أخت الافغانى، وكتب مذكرات عنه نشرها ابنه عام ١٩٢٦ فظهرت كتب تدحضه فى مصر والعراق وافغانستان وايران». ولقد ثبت الآن تهافت هذه الكتب ولم يعد ما كتبه (ميرزا لطف الله خان الاسد ابادى) ادعاء.

وحول هذه النقطة يدور مقال «قصور البحث.. وغياب المنهج» للدكتور جابر قميحة يعيب فيه على لويس عوض اعتماده على مثل هذه التقارير للتقليل من شخصية الافغانى ويقول :

١ – منطوق العنوان هو «الإيرانى الغامض فى مصر». وهو بذلك يعد حكما يقطع ـ من ناحية ـ بأن جمال الدين ايرانى الجنسية «مع ان الراجح كما سنرى انه افغانى المولد» وهو من ناحية اخرى يقطع بأن شخصيته «غامضة ذات دروب خفية وخبايا، وذلك يعنى أن ما كتبته عنه اقلام اخرى من صراحة وجراة ووضوح وتدين ليس بشىء. والعنوان بهذا المنطوق المثير يذكرنا بعناوين القصص والافلام البوليسية المثيرة مثل «القاتل المجهول» و«الرجل الخفى».

٢ ـ يأتى نشر حلقات البحث بهذا العنوان المثير فى وقت أصبح فيه لكلمة «الايرانى» انطباع سيىء فى نفس القارىء العربى وخصوصا المصرى.. فهو

لا يطرق سمعه عن الثورة الايرانية وزعيمها إلا ما يحزن ويؤلم ويثير الأسى والنقمة. فما بالك إذا كان هذا الايرانى «إيرانيا غامضا» وكأنى بهذا التوقيت الزمنى يهدف إلى خلق لون من «اللقاء أو الربط النفسى» بين الحاضر والماضى القريب الذى عاشه جمال الدين الايرانى، وان يقرأ العربى عن جمال الدين وطيف الخيمنيى لا يفارق خاطره، وأن يتابع حركات جمال الدين وهو أسير الانطباعات التى تثقل كاهله عن الثورة الايرانية.

على ان اخطر ما جاء فى مقال الدكتور جابر قميحه هو هذا السؤال الذى وجهه إلى الدكتور عوض :

وحتى أكون امينا مع نفسى وقارئى اعترف بانه كان ثمة سؤال يلح على أثناء قراءتى مقالات الدكتور لويس وبعد انتهائى منها وهو : ما حكمنا على من يكتب تاريخ السيد المسيح عليه السلام ـ معتمدا اعتمادا كليا أو شبه كلى ـ على أقوال الفريسيين واليهود «أبناء الأفاعى» و«خراف اسرائيل الضالة» كما كان يصفهم السيد المسيح عليه السلام؟!!

وما حكمنا على من يكتب تاريخ النبى محمد ـ عليه السلام ـ اعتمادا على تصورات الكفرة من أمثال أبى جهل والمنافقين من أمثال عبد الله بن سلول واليهود من أمثال يحيى بن أخطب وكعب بن الأشرف؟

وهذا يفرض على ان أوجه إلى زميلى وصديقى الدكتور جابر قميحه سؤالا آخر هو :

هل يجوز لنا ان نسوى الافغانى بالمسيح ومحمد؟ أظن ان الافغانى بشر مثلنا يخطىء ويجوز نقده، وهذا ما قلته انت فى موضع آخر من مقالك، أما الانبياء فهم معصومون. ومن ثم فلا وجه للتشابه هنا بين الافغانى من جهة وبين المسيح ومحمد من جهة أخرى واعتقد ان القارىء يوافقنى على هذا.

اما الدكتور عاصم الدسوقى فقد كتب بالاهرام (١٩٨٣/٩/١٢) بعنوان:

«الافغانى.. هل كان تقدمياً أم رجعيا؟ يؤكد غموض شخصية الافغانى ويقول : «كانت شخصية الافغانى ولاتزال يلفها قدر من الغموض أوقع

المؤرخين والكتاب فى بعض الحيرة عندما تناولوها بالدرس والتحليل. ورغم الكم الهائل من الدراسات التى كتبت عن هذا الرجل فى الغرب والشرق على السواء، إلا أنها لم تفلح بشكل نهائى فى اجتلاء حقيقة هذه الشخصية.

ولعل «البحث الجرىء» الذى قدمه استاذنا الدكتور لويس عوض فى التضامن» يثبت تلك الحقيقة إلى حد كبير، حيث انتهى هذا البحث البالغ الدقة إلى زيادة درجة الغموض حول الافغانى فلم نعد نعرف بعداً خالصاً من ابعاد شخصيته التى انطوت على مجموعة السلوكيات المتناقضة، وجمعت فى ذاتها صنوفا من المعرفة الموسوعية فى الدين والاخلاق والسياسة والفلسفة.

واذا كانت شخصية الافغانى مثيرة وغامضة «متناقضة» على النحو الذى اكده لويس عوض فى مقالاته، فان الاحكام التى توصل إليها فى ثنايا هذه المقالات اكثر اثارة وتضعه مع الافغانى فى مأخذ التناقض، وسوف أشير إلى احد تلك الأحكام المثيرة». وهنا يسأل د. عاصم الدسوقى :

«كيف يكون الافغانى تقدميا فى الدين ورجعيا فى السياسة؟ لقد استند لويس عوض فى الحكم العام على جزئية فى نشاط الافغانى السياسى عندما اقتنع الافغانى تحت تأثير رياض باشا بمبدأ تجديد شباب الاسلام داخل اطار الخلافة العثمانية. وهذا يعنى ان الخلافة العثمانية تمثل الرجعية السياسية بينما التجديد فى الاسلام يعنى التقدمية. وبصرف النظر عن مناقشة افكار رياض باشا هذه التى اقتنع بها الافغانى، فان محور نشاط الافغانى كما اثبته لويس عوض يتصادم مع هذا الحكم...

ثم يضيف دكتور عاطف الدسوقى قائلا :

«وطالما كانت الثورة على الظلم والاستبداد هدف الافغانى فى نشاطه السياسى فليس مما يعيبه أنه كان ينتقل من مرحلة إلى آخرى فى حياته بين نقائض الفلسفة فى يسر شديد، اذ من الأوفق ان نقول انه كان يستعين بكل نقائض الفلسفة، التى تعلمها فى حياته للوصول إلى هدفه... ومن هنا بدا للنظرة الظاهرية ازدواجيا ومتناقضا يفصل الكلام بحسب من يخاطبه

وبحسب ظروف الزمان والمكان.. وعلى هذا يمكن القول ان النضال ضد الظلم والاستبداد يمثل البعد الواضح فى شخصية الافغانى لايرقى إليه التشكيك دون الالتفات كثيرا إلى تناقض الوسائل التى كان يتوسل بها طالما أنها كانت فى سبيل هدف واحد».

فشل محاولاته كما يتضح من بحث لويس عوض :

وفى مقال عنوانه «كان الافغانى شديد الايمان» (١٩٨٣/٩/٢٠) للدكتور عاطف العراقى، وقد عرفت منه خلال محادثة تليفونية، ان المقال تعرض للاختصار بصورة مخلة وان هذا العنوان مغاير لماكتبه هو. ولعل أهم اضافة يقدمها الدكتور عاطف العراقى تتلخص فى رفض نسبة الزندقة إلى جمال الدين الأفغانى، ويدعو الدكتور لويس عوض لقراءة أراء ابن رشد لأن القول بالعامة والخاصة والفرق بين النبى والفيلسوف ليس قاصراً على الشيعة فقط بل انه موجود عند كثير من الفلاسفة مثل ابن رشد.

ثم يضيف الدكتور عاطف العراقى قائلا انه كان يتوقع أن تدور دراسة الدكتور لويس عوض سواء كان افغانيا أو ايرانيا حول المقارنة بين الجانب السياسى من جهة، والجانب الفكرى من جهة اخرى، اذ بقدر ما كان الأفغانى منطلقا وجريئا فى الجانب السياسى الا أنه لم يكن متحررا فى الجانب الفكرى الفلسفى بل انه وقع فى اخطاء كثيرة».

وبعد عامين تقريبا يعود الدكتور العراقى لاستكمال هذا الجانب فى مقال بجريدة «وطنى» (١٩٨٥/٧/٢) «جمال الدين الأفغانى بين الانطلاق السياسى.. والجمود الفكرى»

يقول فيه :

إذا حللنا من جانبنا سيرة جمال الدين الأفغانى وتاملنا بدقة فى نشاطه الفكرى وقمنا بالموازنة بين الجانب الأول واوجه نشاطه السياسى.. والجانب الثانى الذى يتبلور حول ماترك من كتابات ومؤلفات فاننا ندرك أول ماندرك وجود نوع من عدم التوازن ان لم يكن التناقض بين كل جانب منهما والجانب الأخر، بين الجوانب العملية والسياسية والاصلاحية من جهة، وأرائه الفكرية النظرية بوجه عام من جهة أخرى.

ثم يحدد الدكتور عاطف العراقي جوانب القصور فى فكر الأفغانى ومنهجه فيقول :

قلنا ان النشاط السياسى كان هو الغالب والمسيطر والموجه لجمال الدين الأفغانى.. انه وراء اكثر رحلاته ومناقشاته. ونعتقد من جانبنا إذا التزمنا بالصراحة والدقة والموضوعية، أنه من الصعب أن ننظر إلى الأفغانى كمفكر ممتاز، أو كمفكر له وزنه فى جوانب أخرى غير سياسية. ان له مجموعة خواطر فى مجالات عديدة متنوعة ولكنها لا تعبر عن مذهب أو نسق فكرى دقيق أو متكامل ولاتكشف عن منهج واضح محدد.

ان شهرة الأفغانى فى مجال النشاط السياسى قد حجبت عن الكثيرين اخطاءه فى مجالات أخرى.

لقد آن لنا أن ندرس الأمور بصراحة وموضوعية وبخاصة فى مجال الفكر، وذلك حتى يتسنى لنا بعد ذلك تصحيح كثير من المفهومات الخاطئة وما اكثرها.

ان القارئ لكتاب جمال الدين الأفغانى (الرد على الدهريين) يجد مغالطات عنده لا حصر لها وذلك على الرغم من صغر حجم الكتاب. يجد أن الأفغانى يدخل نفسه فى مناقشات حول موضوعات علمية وفلسفية وهو غير مؤهل للبحث فيها. من حق الأفغانى أن يرد على الدهريين أو الماديين، ولكن ليس من حقه أن يلجأ إلى الخلط وعدم الدقة.

أما عند الأفغانى فاننا لانجد فى مناقشته لهذه المذاهب الاعبارات خطابية عامة غير محددة، والقصد منها التهويل والمبالغة، انه يرد الفساد كله حتى الفساد الخلقى إلى اراء الطبيعيين الماديين.

انه يصدر أحكاما على كثير من المفكرين الفرنسيين بوجه عام دون الرجوع إلى كتبهم ودون الرجوع إلى ما كتب عن اسهاماتهم فى مجال الفكر انه يقول على سبيل المثال عن فولتير وروسو مايلى :

«الأضاليل التى بثها هذان الدهريان فولتير وروسو هى التى اضرمت نار الثورة الفرنساوية المشهورة. ثم فرقت بعد ذلك اهواء الأمة وافسدت اخلاق الكثير من ابنائها، فاختلفت فيها المشارب وتباينت المذاهب وأوغلوا فى سبل الخلاف زمنا تبعه زمن حتى تباين صدعهم وذهب كل فريق يطلب غاية لايرى وراءها غاية».

ومن الواضح أن احكام الأفغانى هذه تعد فجة ومتسرعة إلى حد كبير جدا.. أنها لا تزيد عن كونها ـ كما قلت ـ مجموعة من العبارات الانشائية البلاغية.

بل انه ينسب للماديين انهم دعوا إلى القضاء على ملكة الحياء أى الخجل أنه يقول فى كتابه «الرد الـ على الدهريين» : لا يخفى أن الأمانة والصدق منشأهما فى النفس الانسانية أمران : الايمان بيوم الجزاء وملكة الحياء. وقد ظهر أن من اصول مذاهب هذه الطائفة إبطال تلك العقيدة ومحو هذه الملكة الكريمة فيكون تأثير أرائهم فى اذاعة الخيانة وترويج الكذب أشد من تأثير دعوة داع إلى نفس الخيانة والكذب».

هذا هو رأى الدكتور عاطف العراقى استاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة القاهرة، الذى يؤكد فيه أن شهرة الأفغانى السياسية قد حجبت عن الكثيرين أخطاءه فى مجال الفكر.

وكان الدكتور يونان لبيب، استاذ التاريخ الحديث بجامعة عين شمس، من بين الذين استجابوا لدعوة الاهرام بالرد على لويس عوض.، فكتب بتاريخ (٨٣/١٠/٣) مقالا بعنوان «التفسير الشخصى للتاريخ» تحدث فيه عن الفروق الجوهرية بين «التناول العلمى» و«التناول الفنى» لحادثة أو لشخصية تاريخية. وقال ان دراسة الدكتور لويس عوض عن الأفغانى، بل سائر دراساته الأخرى تقع فى التصنيف الثانى، أى أنها صورة يرسمها فنان بغض النظر عما فيها من حقيقة أكثر منها التزام مؤرخ لايجد محيصا عن التمسك بكل الحقيقة».

فالفنان عند لويس عوض هو الذى دفعه إلى تغليب (التفسير الشخصى لمجموع الاحداث التاريخية التى صنعت مسيرة جمال

الدين الافغانى. فهو يهتم كثيرا (بالماضى المريب) للرجل، وهو يعنى بطفولته ويراه طفلا غير عادى يتصور نفسه ملك الدنيا أو ربما خليفة المسلمين وهو يعتمد على خيالات طفل يقول (أن أمه تنتظر منه أن يحقق وعده لها أن يجعلها حاكمة على خراسان) ثم يضيف الدكتور يونان لبيب إلى ذلك قوله :

«والتفسير الشخصى يؤثر فى دراسة «الايرانى الغامض» إلى حد يخرج منه القارىء بانطباع مؤداه أن (عالم الجاسوسية يصنع التاريخ) وهو انطباع خاطىء على وجه اليقين».

ويلزمنى هنا أن اذكر الدكتور يونان والقراء بمسألة هامة وهى أن الدكتور لويس عوض لم يصدر حكما واحداً على اساس من تقارير الجواسيس وقد تناولنا هذه النقطة فى كلام الاستاذ سامح كريم ورد لويس نفسه عليها. وبالنسبة لما جاء فى دراسة لويس عوض عن طفولة الأفغانى، فليس فيه شىء من تقارير الجواسيس، وإنما هو مأخوذ بنصه من كتاب «نيكى كيدى المسمى» السيد جمال الدين الأفغانى» (ص ١٦، ١٧) وهى تستند فى كلامها إلى مرجعين أساسيين أولهما :

«جمال الدين الاسدبادى المعروف بالأفغانى» الذى كتبه بالفارسية ابن أخته ميرزا لطف الله الأسدبادى.

أما المرجع الثانى فهو حديث أدلى به أبو الحسن الجمالى، ابن أخت الأفغانى الأكبر إلى المستشرقة نيكى كيدى مؤلفة الكتاب فى سبتمبر ١٩٦٦. بالاضافة إلى شهادات أقران الأفغانى ومعاصريه من امثال (محيط الطباطبائى) و(الحاج السياح). وعلى ضوء هذا كله فسرت كيدى أسباب المؤامرة التى حيكت فى النجف لاغتيال جمال الدين وهو فى سن المراهقة قائلة أن «التفسير المقبول هو الادعاء بأنه المهدى المنتظر وليس حسد زملائه» كما يقول ميرزا لطف الله. ويعاب على لويس عوض هنا عدم تأصيله لهذه الاقوال عند كيدى، ولا يعاب عليه اهتمامه بطفولة الافغانى المطمورة أو المجهولة فهذا أمر لا يمكن تجاهله ابدا فى كتابة السيرة الذاتية لابطال التاريخ وصانعيه.

ثم تأتى الملاحظة الثانية للدكتور يونان لبيب والخاصة بالجراءة فى اصدار الأحكام كأن يقطع لويس عوض مثلا بأن الأفغانى «كان أول من أدخل فكرة الأغتيال السياسى فى قاموس السياسة المصرية وأن يتناسى سليمان الحلبى قبل ذلك بثلاثة ارباع القرن».

أما قول الدكتور لبيب «انه لم يكن هناك حزب بالمعنى الدقيق للاحزاب» فسوف اترك الرد عليها للدكتور على شلش ضمن رده على الدكتور عمارة فى الصفحات التالية وننظر الآن فى قول الدكتور لبيب :

«والمنهج التاريخى كان يتطلب التأكيد على ذلك الصراع الذى شهده عصر الأفغانى بين (عالم قديم) بكل مؤسساته اثبت عجزاً بالغا فى مواجهة تفاقم الاطماع الاوربية وبين قوى جديدة ساعية إلى تحطيم تلك المؤسسات العاجزة وبناء عالم جديد متوائم مع روح العصر، وكان الأفغانى ممثلا أمينا لتلك القوى خاصة فى عدائه الشديد للمؤسسات القديمة وسعيه الدائب فى القضاء عليها».

هذا كلام فى غاية الأهمية وان كان يحتاج إلى مزيد من الوضوح والتفصيل. فالمنهج العلمى يتطلب تحديد ماهية «تلك المؤسسات العاجزة» القديمة التى يعنيها الدكتور يونان لبيب أولا لكى نعرف حقيقة موقف الأفغانى من هذه المؤسسات، وبهذا نزيل الالتباس القائم بين لويس عوض وخصومه.

فاذا كانت الخلافة العثمانية هى أول مايعنيه : الدكتور يونان لبيب «بالمؤسسات القديمة العاجزة» فهو يتفق اذن مع لويس عوض حول هذه النقطة، ويبقى السؤال الأهم هو : هل كان الأفغانى يسعى لتحطيم هذه الخلافة أم كان يسعى لاحيائها؟

فاذا كانت الخلافة العثمانية هى أس البلاء فى ترسيخ الاستبداد والتخلف فى بلاد العرب والمسلمين، فهى بالضرورة أول «المؤسسات القديمة العاجزة» التى كان ينبغى على الأفغانى أن يسعى إلى تحطيمها أو ـ على الأقل ـ أن يساند الساعين إلى التحرر من قبضتها. وبهذا يتيح للعرب

والمسلمين فرصة الخروج من ظلام العصور الوسطى ويجد لدعوته إلى تجديد الإسلام ويقظة المسلمين أرضا صالحة لتحقيق هذه الدعوة العظيمة على أساس من العدل والحرية. فهل أخذ الأفغانى هذا الموقف؟

الاجابة بالنفى طبعا، لأن الأفغانى رأى أن يواجه الأطماع الاوربية بجمع العرب والمسلمين تحت راية السلطان أو الخليفة العثمانى فى تركيا حتى ولو أدى ذلك إلى تجميد حركات التحرر الوطنى والاجتماعى ومن هنا ظهر التعارض بين دعوة الأفغانى للجامعة الإسلامية وبين دعوة الاستقلال الوطنى التى كان شعارها مصر للمصريين. لقد جاء الأفغانى إلى مصر وقت تفاقم الأطماع والمؤامرات الأوربية لفرض الوصاية المالية عليها. ولويس عوض يؤكد أن الخديوى إسماعيل ومعه العرابيين كان يقاوم باستماته فى سبيل تثبيت حركته الأستقلالية وتحقيق الاصلاحات الدستورية المطلوبة. فى هذا الوقت بالذات بدأ نشاط الأفغانى وتلاميذه لاسقاط اسماعيل وتولية توفيق مكانه ولاعادة تبعية مصر لتركيا.

لقد وضعنا الدكتور يونان لبيب أمام نقطة الخلاف الأساسية بين لويس عوض وخصومه. وكان هذا الأمر يتطلب مزيداً من الايضاح والتفصيل وتفنيد حجج لويس عوض وأسانيده التى بنى عليها فكرته وهى أن تناقضات الأفغانى الفكرية والعملية قد أوقعته فى معسكر الرجعية للدفاع عن هذه «المؤسسات القديمة العاجزة» وهل كان سعى الأفغانى لاحياء الخلافة العثمانية وإعادة تبعية مصر لتركيا من أجل «تحطيم المؤسسات القديمة العاجزة» كما يقول الدكتور يونان لبيب أم كان سعيا لاحياء هذه المؤسسات العاجرة، كما يقول لويس عوض؟

لقد أكد لويس عوض أن الأفغانى قد ارتبط بخط رياض باشا عدو الدستور كما ارتبط بالجناح الرجعى من الحزب الوطنى ثم عمل الجميع معا من أجل اسقاط اسماعيل وضرب سياسته الاستقلالية التى تجلت فى افتتاح قناة السويس وفتح مايربو على اربعمائة مدرسة بالاضافة إلى مشروعاته الثقافية والعمرانية التى كانت تهدف إلى تحديث مصر، أى أن الأفغانى سعى مع هؤلاء جميعا لضرب فكرة «مصر للمصريين لا للاتراك ولا

للاوربيين». وقد كان موقف الأفغانى فى مصر وأفكاره موضوع خلافٌ متجدد بين تيارات الفكر المصرى منذ اوائل القرن العشرين. ولعل أقرب مثل لذلك كان مقال الاستاذ أمير اسكندر بالجمهورية (١٩٦٨/١٢/١٢) بعنوان:

«الأفغانى والسيوف الخشبية» وكان يرد فيه على هجوم عبد المنعم شميس عليه لأنه قال ان الدعوة إلى فكرة الجامعة الإسلامية التى قال بها الأفغانى «كانت دعوة رجعية فى صميمها» وكانت فى مصر خنقا لافكار «القومية» و«المصرية» التقدمية التى نادى بها الطهطاوى من قبل «ثم اخذ على عبد المنعم شميس حرصه على اثارة الضجيج» دون أن يناقش السياق الذى وردت فيه الفكرة أو مبرراتها فى النظرة العامة إلى الشخصية المصرية وتطورها فى ذلك الوقت»

كذلك أخذ الكاتب على شميس أنه «لم يحاول أن يفسر لنا لماذا لم يردد النديم مفكر الثورة العربية هذه الفكرة، ولماذا لم يتبنها أحمد عرابى قائد الثورة، ولماذا لم يرددها بعد ذلك محمد عبده تلميذ الأفغانى وصفيه رغم تواجدهم جميعا فى نفس المرحلة التاريخية، بقواها الثورية، وقواها المعادية للثورة؟».

هذه الأسئلة التى طرحها أمير اسكندر عام ١٩٦٨ على عبد المنعم شميس مازالت مطروحة على خصوم لويس عوض وعلى ناقديه ايضا وعلى الأخص اساتذة التاريخ الحديث من أمثال الدكتور يونان لبيب والدكتور عاصم الدسوقى اللذين شاركا فى هذه المعركة الفكرية واسهما فيها بهذه الملاحظات الجادة.

وواضح أن الدكتور أمير اسكندر يعتقد أن فكرة «الجامعة الإسلامية» فكرة سياسية خالصة، وليست فكرة دينية. «فهى» فكرة سياسية تتعلق بمشكلة العلاقة بين مصر من جانب والدولة العثمانية من جانب آخر. ومناقشتها لاعلاقة لها بالدين من قريب أو بعيد».

وكانت خلاصة رأى أمير اسكندر أن الأفغانى كان له اثر مزدوج فى مصر» دعوة ضد الاستعمار البريطانى، وضد الخديوى من أجل

الحرية والعدالة الاجتماعية وهى دعوة تقدمية بغير شك. ودعوة إلى الجامعة الاسلامية التى ترتبط بالخليفة الأعظم وهى دعوة رجعية، لأنها كانت تعطل نمو الشخصية القومية والمستقلة لمصر وهو أمر كان ممكنا وكان موجوداً منذ رفع الطهطاوى رايته، وحين استمر النديم ومفكرو الثورة المصرية بعد ذلك فى حمل هذه الراية».

هذه هى خلاصة رأى الدكتور أمير اسكندر الذى نشرها عام ١٩٦٨ اردت بها ان تكون اضافة لتوسيع مجال الرؤية لهذه النقطة الخلافية التى اثارها الدكتور يونان لبيب واشار اليها الدكتور عاصم الدسوقى فى تساؤله للويس عوض كيف يكون الأفغانى تقدميا فى الدين ورجعيا فى السياسة. والحساسية نابعة من اعتقاد البعض أن فكرة الجامعة الإسلامية هى فكرة دينية خالصة وليست فكرة سياسية. وهذا ماتؤكده الاستاذة صفيناز كاظم فى مقالها بتاريخ (١١/ ١٠/ ١٩٨٣) ضمن حملة الأهرام. اذ كتبت تحت عنوان «كان الأفغانى مسلما» تقول :

«كان يرفض بقوة التفكك الإسلامى لحساب العودة إلى العصبية القومية أو الجنسية أو العرقية، وقد كان يرى فى أى تمزق أو تعارض فى ضمير المسلم بين عقيدته الإسلامية وانتمائه القومى يجب أن يحسم فورا للعقيدة الإسلامية».

ثم اضافت إلى ذلك قولها :

«وكان الأفغانى لا يرى ماتراه بعض الجيوب العنصرية، التى تعيش فى الاوطان الإسلامية، من أن هناك مايسمى بالعقيدة القومية. فكلمة «عقيدة» لاتطلق الاعلى الاديان والمعتقدات الفكرية، وحيث يرى السيد جمال الدين «العقيدة» فى قوة الدين الذى يقوم مقام الجنسية فى جمع الكلمة وتوحيد الوجهة وطلب الغلب بتلك العقيدة لمن خالفهم فيها. (مقال «عصبية الجنس وعصبية الدين»).

ثم تعيب على خصوم لويس عوض وقوعهم فى فخ محاولة الرد على ايرانية الأفغانى لأنها تعتبر الايرانية والأفغانية شيئاً واحداً «وهما جنس واحد على كل حال ثم تقول انهم لم يشيروا إلى حقيقة أن «الرجل تحرك

بالاسلام وجاهد فى سبيل الاسلام».

وكلام الاستاذة صافيناز كاظم واضح وصريح فى كشف هذا الجانب الأصيل فى فكر الافغانى وهو أن مفهومه للجامعة الاسلامية يتعارض بل يرفض فكرة القومية، وبناء عليه يصبح دعاة القومية المصرية أو القومية العربية فى نظرها من «الجيوب العنصرية» التى تعيش فى الأوطان الإسلامية. وبصرف النظر عما فى هذا الكلام من اتهام وتجريح لدعاة القومية أو الوطنية ممن يؤمنون بأن الانتماء إلى الوطن وترابه هو أساس المواطنة ومصدر الحقوق والواجبات فى أى مجتمع، فالمهم أن الكاتبة أكدت التناقض الذى قال به لويس عوض بين موقف الافغانى الحقيقى المرتبط بالخلافة العثمانيه وبين دعوة الاستقلال الوطنى أو دعوة مصر للمصريين التى رفع رايتها عرابى ورفاقة وحملها مصطفى كامل وسعد زغلول ولطفى السيد والنحاس إلى آخر القائمة المعروفة وأخيراً ختم الاستاذ أحمد بهجت هذه الحملة التى نظمها على صفحات الاهرام فى ١٨/ ١٠/١٩٨٣ بمقال «كلمة أخيرة عن جمال الدين الأفغانى» قال فيه :

لو كان الخديو توفيق حيا لقر عينا بما بكتبه الاستاذ الدكتور لويس عوض من مقالات عن الأفغانى. ولو كانت اللجنة المغرضة التى كتبت اسباب نفى الافغانى من مصر قائمة وموجودة لقرت عينا هى الاخرى بما يكتبه الدكتور لويس عوض عن الافغانى.

أنه يبرر لها قرار الطرد بعد مائة سنة من صدوره. لقد رفعت هذه اللجنة قرارا رسميا لمجلس الوزراء المصرى. حينئذ قالت فى مبررات طرد الافغانى انه رئيس جمعية سرية من الشبان ذوى الطيش، مجتمعة على فساد الدين والدنيا. وها هو الدكتور لويس يحدثنا أن الافغانى كان مجتمعا على فساد الدين والدنيا».

وللانصاف نقول ان لويس عوض لم يقل هذا ابدا وان لويس عوض لم يهتم بهذا الجانب الخاص بتدين الافغانى ليقول أنه كافر أو زنديق كما قال الشيخ عليش شيخ الأزهر انذاك أو ليردد ما قاله شيخ الاسلام فى تركيا، لكنه اهتم بهذا الجانب فقط من أجل الكشف عما رآه من تناقض بين افكار الافغانى وبين مواقفه العملية لأنه وضع الفكر فى خدمة السياسة. وكانت

النتيجة التى خرج بها لويس عوض من بحثه هى بنص كلامه. ان الافغانى كان تقدميا فى الدين، ورجعيا فى السياسة، وهى خلاصة رأيه الحقيقى. وقد كانت هذه النقطة موضوع حديث الدكتور عاصم الدسوقى فى مقاله الذى ناقشناه آنفا.

لقد كانت عقيدة الافغانى موضوع بحث متصل من جمع الباحثين فى الشرق والغرب ومنهم على سبيل المثال الشيخ مصطفى عبد الرازق والاستاذ أحمد أمين. بل فيما كتبه النديم وهو احد تلاميذ الافغانى الذين تخلوا عنه وأصبح فيما بعد خطيب الثورة العرابية، يقول النديم:

« وكان قد سبقنى الى تشجيع الخائفين الشيخ محمد جمال الدين فانه آلف حزبا من الشبان وجمع اليه بعضا من الاعيان، وبث فيهم روح الغيرة الوطنية وملأ اذانهم بالمفاخر الشرقية، فنبغ بحثه أذكياء ونبلاء، وأنفع بعلومه أساتذة فضلاء. غير انه كان يستعمل وجهه خصوصية ويؤمل رفعة ذاتية، ومزج بالاعتقاد ما وجه اليه الانتقاد، ثم عدل بهم عن أنديته الأدبية الى المحافل الماسونية، فحقد عليه البعض ولكنه لزم الغض».

« ثم اشتهر بعض تلامذته بفساد العقيدة ومعارضة الدين الشديدة. اما بخطأ الفهم أو التلقين، فانحرف عنه كثير من المؤمنين

« ولما آل الأمر الى الخديوى توفيق باشا وترأس رياض باشا، وكان أول ما بدأ به من العمل مصادرة هذا الرجل ورماه بفساد الدين وجعله من كبار الملحدين، وأرسل اليه من تبعه واقتفاه، ثم قبض عليه ونفاه.

« ومع ما اعترى جمال الدين من النحوس، فانه اثر فى كثير من النفوس.. ولو حافظ على العقيدة ومشى فى الناس بسيرة حميدة، ونشر دعوته فى البلاد بماله من الاستعداد، لأتى بكل غريب وقلب الحكومة فى عهد قريب « (د. محمد أحمد خلف الله، « عبد الله النديم ومذكراته السياسية» مكتبة الانجلو ١٩٦٥، ص ٥٢ ـ ٥٣).

(نقلا عن لويس عوض ص ١٦٠)

لم يتوقف الهجوم على لويس عوض عند المقالات، انتقل الامر الى تأليف الكتب كما فعل الدكتور محمد عمارة فى كتابه «الأفغانى المفترى عليه» (دار الشروق / القاهرة ١٩٨٤) وقد بدأ الدكتور محمد عمارة كتابه بمصادرة حق لويس عوض فى الكتابة عن الافغانى بقوله: «لكن الظاهرة التى أقلقتنى - وربما أقلقت غيرى - هى خروج الدكتور لويس عوض عن اطار تخصصه واختصاصه، لا الى دائرة فنية أو فكرية أوسع - فهذا حقه المشروع شريطة ان يتأهل له - وانما الى دائرة فكرية ليست بينه وبينها اية علاقة على الاطلاق» وقد تناول الدكتور على شلش هذا الكلام بالنقد الشديد وكشف عما فيه من محاولة لاحتكار الرأى وفرض الوصاية الفكرية على عقول الآخرين.

وهذه نقطة خطيرة كما يقول الدكتور على شلش لأنها «تنم عن طابع الوصاية الذى يتعامل به كثير من كتابنا مع أبناء مهنتهم. فمن حق أى كاتب مهما كان شأنه ان يكتب فى أى موضوع لكن الدكتور عمارة لا يلبث ان يتنازل عن هذه المصادرة ـ كما يقول على شلش ويأخذ فى مناقشة لويس عوض فيقول ان مقالاته «قد بلغت فى الافتراء حد الشذوذ. الامر الذى يجعلها ساقطة بذاتها»، ومع ذلك يتنازل عن هذه الدعوى أيضاً ويقبل مناقشة القضية وما تضمنته من افتراءات على الأفغانى. ثم يسلك سلوك المحامى فيكتب مرافعة طويلة مجهدة يقيمها على المنطق والبيان والبلاغة، ويفند النقاط أو الافتراءات واحدة بعد الأخرى ولكن المشكلة أن هذه المرافعة الطويلة كان ينقصها. بالتعبير القانوني ـ الاطلاع على جميع المستندات والملفات التى تتصل بالقضية. أى «الوثائق» ولايجد الدكتور على شلش ايجابيات تذكر لكتاب الدكتور عمارة سوى تفنيده لبعض الادعاءات مثل توضيحه لهدف الأفغانى من رسالة» الرد على الدهريين «وكيف ألفها» لتكون سلاحا فى الصراع ضد طائفة من مسلمى الهند، يمكن أن نسميهم بالمتغربين الذين تهادنوا مع الاستعمار الانجليزى هناك وكيف تميزت بالحدة والعنف والتركيز على العائد أو المردود الاجتماعى والسياسى والثقافى الذى يصيب الأمة ان هى استمسكت بالاسلام كهوية حضارية تميزها عن الحضارة الغربية الغازية. وحديث الأفغانى فيها عن الاسلام حديث عن البديل الحضارى الإسلامى لحضارة الغرب المادية العدوانية الاستعلائية.

وليس حديثا عن الاسلام كدين مجرد بعقائده واركانه» وهذا التفسير لا يستقيم مع ماشرحه الدكتور عاطف العراقى منذ قليل فيما يتعلق «برسالة الرد على الدهريين» فلو كان كلام الأفغانى مقصوراً على البديل الحضارى الإسلامى لما احتاج الأفغانى لمهاجمة مفكرى الثورة الفرنسية وفلاسفة التنوير من أمثال فولتير وروسو على أساس أنهم ماديين وملحدين بالمعنى الدينى. والواقع أن لويس عوض اشار إلى المعنيين فى ذكره لمواقف الأفغانى على أنه مفكر هيومانى مرة ومرة أخرى باعتباره تقليدى محافظ ليثبت تناقض الأفغانى.

أما النقطة الايجابية الأخرى فى رأى على شلش فهى تصحيح كلمة «نصيبى» التى وردت فى قول لويس عوض «والشيعة يقولون أنى نصيبى» وصححتها عند محمد عمارة «ناصبى» نسبة إلى فرقة «النواصب» الذين ناصبوا على بن أبى طالب وبنيه العداء.

ينتقل على شلش بعد ذلك إلى النقاط السلبية فى كتاب محمد عمارة وهى كثيرة، حيث يقول الدكتور عمارة فى تعليقه على كتاب «جمال الدين الاسدابادى» الذى اقتبست منه الدكتورة كيدى كثيرا ثم نقل عنها الدكتور لويس عوض :

«ان الدكتور لويس عوض لو نظر نظرة نقدية إلى ماحواه هذا الكتاب لكشف تهافته وزيفه ولاراح واستراح. ففى هذا الكتاب من اللامعقول الشيىء الكثير».

وهنا يقدم على شلش تعريفا للكتاب يقول فيه :

«انه صدر بالفارسية فى ألمانيا عام ١٩٢٦ وألفه ميرزا لطف الله ابن أخت الأفغانى. وكان الأخير شابا يوم زار الأفغانى إيران زيارتيه الرسميتين عامى ١٨٨٦، ١٨٨٩. وكانت بينه وبين «خاله» مراسلات وقت أن كان الأخير يقيم بباريس ويصدر «العروة الوثقى».

وقد نشر بعض هذه المراسلات فى «الوثائق» التى أصدرتها جامعة طهران سنة ١٩٦٣. ومنها نعرف أن الأفغانى كان يرسل أعدادا من «العروة

الوثقى» لبعض أفراد أسرته فى «أسد آباد»، ومن هؤلاء ابن عم له يدعى «الهادى»، وابن اخته هذا.. لطف الله. وليست له قيمه علمية كبيرة سوى أنه يضم بعض التفاصيل غير المعروفة عن طفولة الأفغانى وصباه وأسرته. وقد ترجم إلى العربية ونشر بالقاهرة سنة ١٩٥٧، ولكنه لم يثر اهتمام أحد ولم يرجع إليه الدكتور عمارة نفسه الافى سنة ١٩٧٩ حين أعاد طبع «الأعمال الكاملة» للأفغانى. ولم يرجع إليه أيضا الدكتور لويس عوض إلا فى نقول كيدى منه.

وهذا التعريف يتضمن رداً على موقف محمد عمارة الذى يرفض الاعتراف بأن الأفغانى إيرانى الجنسية شيعى المذهب، أما مترجم الكتاب فهو الدكتور عبد النعيم حسنين استاذ كرسى ورئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها بكلية الآداب جامعة عين شمس وعميد كلية اللغات والترجمة بجامعة الأزهر، ومن هذا التعريف الموجود على غلاف كتابه يتيسر لنا جميعا أن نعرف قدر هذا المترجم ونستطيع أن نثق به لأنه استاذ من أهل الاختصاص حمل للأفغانى كل تقدير واعجاب باعتباره واحد من رواد الاصلاح. فلماذا يشك الدكتور عمارة فى قيمة الكتاب الذى ترجمه الدكتور عبد النعيم وقدم له بمقدمة ضافية يقول فيها :

«وقد يسر الله لى فى أثناء عامين قضيتهما بكلية الآداب بجامعة طهران أن ألم بمعلومات جديدة عن جمال الدين وان أزور مسقط رأسة أسدأباد بالقرب من همدان، وأزور المدرسة الجمالية التى سميت باسمه فى هذه البلدة التى مازال أفراد أسرته يعيشون فيها، كما عثرت على نسخة من الكتاب الذى ألفه ـ بالفارسية ـ ميرزا لطف الله الاسدابادى ابن أخت جمال الدين وضمنه معلومات مفيدة عن هذا المصلح الكبير المعروف فى الشرق والغرب بجمال الدين الأفغانى» (ص ٦) أليس ما قام به الدكتور عبد النعيم هنا يعد نوعا من التحقيق لمصدر هذا الكتاب ولوجود عائلة الأفغانى فى إيران؟ فلماذا لانثق فى اقواله حين يعلن فى المقدمة أن الأفغانى إيرانى الجنسية وأنه شيعى المذهب بل ويؤكد ذلك بقوله :

«وقد كانت دراسة جمال الدين على الطريقة الشيعية مما جعل قوته فى الحكمة والمنطق والجدل من الظواهر التى لفتت إليه الانظار فى الأوساط العلمية فى مصر وتركيا، فوجد طلاب العلم فيه لونا جديدا لم يألفوه من قبل فالتفوا حوله، وتعلقوا به ومالت أفئدتهم إليه، وتفاخروا بالتتلمذ عليه (ص١٥).

فاذا كان الدكتور عمارة يشكك فى أراء لويس عوض بخصوص جنسية الأفغانى الايرانية ومذهبه الشيعى بدعوى أن لويس عوض معادى للصحوة الإسلامية التى تتخذ من الأفغانى ١٠ لها ومن الدكتور عمارة داعية ومتحدثا، فلماذا التشكيك فيما يقوله عبد النعيم حسنين وهو أيضاً من أنصار الصحوة الإسلامية؟ بل ان عمارة يتمادى فى التشكيك إلى حد الزعم بأن كتاب «جمال الدين الاسد ابادى[١٢١] ملىء بالزيف واللا معقول ثم يتهم لويس عوض بالغفلة وسوء القصد ومن ذلك قوله :

«والكتاب يتحدث عن أخوة جمال الدين فيقول ان له أختين : طيبة ومريم. وليس لنا ملاحظة على اسميهما . فهما اسمان مألوفان فى الأوساط الإسلامية. لكنه يذكر أن اسم أخيه الوحيد هو «مسيح الله» فلم يقف الدكتور لويس أمام هذا الاسم ويقول لقرائه : ان هذا الأسم محال أن يكون مألوفا فى اسرة إسلامية. ولابد أن يكون القصد من هذا الكتاب هو تشويه الصورة الإسلامية لجمال الدين. أم أن الاسم «مسيح الله» قد أعجب لويس عوض فغض الطرف ومضى يلملم الاتهامات؟»

وهنا يرد على شلش بان الاسم كان معروفا فى ايران وقتها ويقول «مازال الايرانيون يتخذون مثل هذه الأسماء المركبة مثل : «صفات الله»، «آية الله». ثم ان المسيح «قد ذكر فى القرآن الكريم فلماذا يستحيل أن يتسمى به المسلم؟».

---

(١٢١) تحت يدى طبعة جديدة للكتاب مزودة بمقدمة للدكتور عبد النعيم حسنين وصادرة عن دار الوفاء بالمنصورة عام ١٩٨٥.

أما أنا فأقول سامح الله الدكتور عمارة الذى يرى أن اسم «المسيح» فيه تشويه للصورة الإسلامية للأفغانى ثم يتورط الدكتور عمارة فى مزيد من الأخطاء فيورد عددا من المآخذ التى تكشف عن نقص معلوماته وذلك حين يقول :

«وفى هذا الكتاب... كم من المعلومات التى لايكتبها إلا جاهل أو مخرف ففيه أن «الحزب الوطنى» الذى تزعمه الأفغانى بمصر (كان دقيق التنظيم للغاية. والمعروف أنه كان تجمعا للصفوة، ولم يكن «حزبا» بالمعنى المتعارف عليه حديثا من مصطلح «الحزب» ويصحح الدكتور على شلش هذا الخطأ أيضا فيقول:

والحقيقة أن «الحزب الوطنى الحر» كما سماه الأفغانى وتلاميذه عبده واسحق وصنوع قد سبق قيام «الحزب الوطنى» الذى كونته الصفوة من أمثال شريف باشا وسلطان باشا وغيرهما، وأن ذلك «الحزب» كان هو نفسه المحفل الماسونى الذى شكله الأفغانى بعد خلافه مع المحافل الأخرى التى كان يسيطر عليها الاجانب، ومنها محفل «كوكب الشرق» الذى ذكره الكاتب».

ثم ينكر الدكتور عمارة أن كرومر كان مستشارا فى مصر قبل الاحتلال.

ويرد شلش مصححا هذه النقاط بقوله :

«والحقيقة أن ايفلين بارنج (لورد كرومر فيما بعد) جاء إلى مصر من الهند مراقبا للدين المصرى العام فى الفترة من ١٨٧٧ إلى ١٨٧٩ ثم عين مراقبا ماليا عاما (مستشارا ماليا) فى السنة الأخيرة (١٨٧٩) ولكنه نقل إلى الهند مرة أخرى سنة ١٨٨٠، وعاد إلى مصر بعد ذلك سنة ١٨٨٣ وبعد أقل من عام على الاحتلال، ومنح لقب «سير» ثم لقب «لورد» وأصبح قنصلا عاما ومعتمدا أى مندوبا ساميا، حتى استقال سنة ١٩٠٧. ومعنى هذا أنه كان فى مصر خلال سنوات الأفغانى الأخيرة بها، لكنه لم يذكره فى كتابه «مصر الحديثة» بخير أو بشر، وان كان يحتمل أن يكون كتب تقارير عنه إلى حكومته.

ويقول الدكتور عمارة أيضا ان «مصر يومئذ لم يكن بها أية مصارف» والحقيقة أن مصر عرفت المصارف الاجنبية فى عهد اسماعيل. ويقول أن

الشاه ناصر الدين قتل بخنجر، والصحيح أنه قتل برصاصة من مسدس. كما يقول أنه لم يظهر أى ادعاء بايرانية الأفغانى الا قبل وفاته بأقل من عام، أى سنة ١٨٩٦ حين قتل الشاه. والصحيح أن أحد وزراء الشاه نفسه، وهو المعروف باسم اعتماد السلطنة، قد نشر كتابه «المآثر والآثار» سنة ١٨٨٩، وضمنه سيرة موجزة للأفغانى استقاها منه حين قابله خلال زيارته الرسمية الأولى لايران، وفيها ذكر أنه ولد فى «أسد أباد» الايرانية وأن أباه ايرانى».

هذه عينة من النقاط السلبية فى كتاب عمارة اذا صح التعبير ـ وقد كتبت ـ كما يقول على شلش ـ بانفعال لالزوم له ولكن هناك نقاطا سلبية كبيرة يشير إلى عينة منها فيما يلى :

فالدكتور عمارة يتهم لويس عوض بأنه «يجرد قلمه من كل آثار الدقة، بل والامانة ليحكم على الأفغانى حينا بأنه كان «محامى روسيا فى السياسية االأفغانية» وحينا آخر بأنه» أثناء وجوده فى كلكتا (بالهند) عرض خدماته على الحكومة البريطانية، ولكنها اعتذرت عن قبولها مع الشكر.

ثم ينقل قول الدكتور عوض؟ «نستطيع أن نتكهن بأن الخدمة التى عرضها الأفغانى على الحكومة البريطانية فى الهند هى أن تعيده إلى مصر لاطفاء الثورة العرابية وتأييد الخديوى توفيق». ويفند على شلش اتهام عمارة فيقول :

«وهذا الذى كتبه الدكتور عوض منقول عن الدكتورة كيدى بالطبع دون ذكر لفضلها، ولكن إذا كان الادعاء بأن الأفغانى محامى روسيا ادعاء كاذب فان عرض الأفغانى على الحكومة البريطانية فى الهند اعادته إلى مصر صحيح وهو نفسه قد ذكر ذلك فى مسودة خطابه إلى رياض باشا رئيس الوزراء بعد مغادرته مصر حيث يقول :

«وكلما كان صوت عرابى يزداد اعتلاء كانت الحكومة الإنجليزية تزداد على شدة، خصوصا عندما قال ذلك القوال المجازف : أنا أثير مسلمى الهند على الإنجليز، حتى أنى من شدة تضييق الحكومة وعدم إصغائها إلى ما ألقى عليها من الأجوبة طلبت منها اضطرارا، وفرارا من البلية.. إلى بلية أخرى (العبارة الأخيرة مشطوبة فى الأصل)

ترسلني إلى الخديوي. ودفعت مسألتي هذه إلى حاكم الهند وهو وقتئذ في السملة (مدينة سملا المقر الصيفي للحاكم) فظللت منتظرا للجواب. وظلت الحكومة في الخطاب والعتاب إلى أن انطفأت الفتنة، فأطلقتني مع مراقبة أفعالي وحركاتي ليلا ونهارا».

والمقصود بالفتنة هنا «ثورة عرابي» أو «القوال المجازف» كما يسميه الأفغاني.

ومن هذا العرض نرى كيف تهاوت ادعاءات الدكتور عمارة واعتراضاته كلها سواء على لويس عوض أو على كتاب «جمال الدين الاسدابادي» الذي ترجمه وقدم له الدكتور عبد النعيم حسنين، والفضل في ذلك كله يرجع إلى الدكتور على شلش الذي قدم مسحا شاملا وتحليلا دقيقا لما كتب عن الأفغاني بما في ذلك وثائق جامعة طهران التي لم يهتم بها الدكتور محمد عمارة واكتفى بما عنده من المعارف القديمة، رغم مرور أكثر من عشرين عاما على نشر هذه الوثائق عام ١٩٦٣. فهل من أصول المنهج الصحيح في مثل هذه الابحاث أن يتغافل الباحث عن كل ما يكتشف في موضوع بحثه دون دراسة أو تحميص؟ فاذا جاز هذا الأمر لباحث قليل الخبرة والممارسة فلا يجوز ابداً بالنسبة للدكتور محمد عمارة وصاحب «الاعمال الكاملة للافغاني» الذي يتهم جميع المخالفين له بالخروج على «اجماع الائمة والعلماء» فيما يخص الأفغاني. وليسمح لي الاستاذ الدكتور محمد عمارة أن أسأله : على أي شيء اجمع العلماء في مسألة الأفغاني؟

لنأخذ أهم نقطتين دار حولهما الجدل وهما جنسيته الايرانية ومذهبه الشيعي مثلا ولننظر في أصل الخلاف حولهما.. نحن نعرف أن الامام محمد عبده هو أول من كتب سيرة للأفغاني ونشرها في مقدمة ترجمته لكتاب «الرد على الدهريين» واعاد طبعه الشيخ رشيد رضا في كتابه الضخم عن محمد عبده. وهذه هي السيرة المعتمدة التي أخذ عنها جورجي زيدان وغيره من الباحثين. وكان الجزء المتعلق بحياة الأفغاني قبل مجيئه إلى مصر قد كتبه الشيخ محمد عبده حسب رواية الأفغاني نفسه ومنه أنه ينتمي إلى افغانستان وأنه سني الجنسية. لكن الدكتور على شلش يثبت في كتابه أن الشيخ محمد عبده كان يعرف أنه ايراني شيعي ثم دلل على ذلك بواقعتين ذكرهما الشيخ محمد عبده وعلق عليهما على شلش بقوله :

«هذه القرائن تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن محمد عبده كان يعرف الحقيقة عن مولد استاذه ونشأته، وأنه لجأ إلى كتمانها عملا برغبة صاحبها من جهة وحبا له من جهة أخرى. أما ان يكشف عنها بعد وفاة صاحبها فهذا عمل غير أخلاقى كان فى غنى عنه، لأن فيه خيانة للأمانة. وهكذا أخفى جمال الدين حقيقته عن تلاميذه ومعارفه فى بلاد السنة وطواها فى أوراقه التى حفظها عند أصدقائه فى بلاد الشيعة، حتى نشرها مواطنوه بعد نحو ٦٦ عاما من وفاته. وهكذا أيضا أخفى تلميذه حقيقته وطواها فى صدره إلى وفاته، حتى شغل الباحثون أنفسهم بها بعد نشر أوراق الرجل ووثائق حياته». (جمال الدين الأفغانى بين دراسيه ـ ص ٤٨).

ومعنى هذا أن الذين نقلوا عن الامام محمد عبده لم ينتبهوا إلى هذه الاشارات ولم يقفوا طويلا ليتأملوا هذه الواقعة التى جاءت فى السيرة التى كتبها لأستاذه إذ يقول: «ثم بقى مقيما باوربا أشهرا فى باريس وأخرى فى لندرة إلى أوائل شهر جمادى الأول سنة ١٣٠٣ وفيه رجع إلى البلاد الايرانية». لم يلتفت أولئك إلى كلمة «رجع» التى تعنى خرج أو جاء من هناك. وكذلك لم يلتفتوا إلى قول محمد عبده فى رسالة بعث بها إلى استاذه من بيروت جاء فى نهايتها : «ونرجو من سعة كرمكم أن تمنوا على خادمكم (عبده نفسه) بأسطر من خطكم الشريف يحفظها حيث يحفظ سرك ويودعها فى مستودع حبك» ويعلق على شلش قائلا : وتوحى عبارة حيث يحفظ سرك هنا بأن محمد عبده كان يحفظ سرا بالفعل.

فاذا أضفنا إلى ذلك ماصرح به الأفغانى للصحفى، ارثر ارنولد فى لندن بقوله أنا افغانى أنتمى للجنس الايرانى الشديد النقاء ولما كان وقتها يحارب الشاه ويكتب عن ايران فقد برر ذلك بأنه يمثل الشعب الايرانى وأنه يدافع عن الشيعة ضد السنة[١٢٢] (ص ٤٦) لم يبق هناك أساس لدفاع الدكتور عمارة ـ وكما يقول رجال القانون ـ لقد انهار دفاعه من الاساس لأن المصدر الأول لايؤكد رأيه ولا يثبته، وان مابنى على خطأ فهو خطأ كله.

---

(١٢٢) يضاف إلى ذلك ماورد فى كتاب «المآثر والآثار» ١٨٨٩ لاعتماد السلطنة حيث ذكر الأفغانى أنه ولد فى «اسد اباد» الايرانية وان أباه ايرانى».

اذن لم يعد هناك مجال للقول بـ «الاجماع» فى مثل هذه المسائل الخلافية، وقد استخدم الدكتور عمارة هذا المصطلح ليرهب المخالفين وليصادر جهود الباحثين الآخرين، وبذلك يصبح هو المصدر الوحيد للحقيقة وتصبح اعماله الكاملة هى أساس المعرفة عن الأفغانى.

وقد كشف الدكتور على شلش بعض ما تحويه هذه الأعمال من نقص معيب نتيجة لمنهج الوصاية الذى اعتمد عليه الدكتور عمارة، وكما يقول على شلش :

«وهكذا كانت المحاولة ناقصة بكل المقاييس، فضلا عن مفهوم الباحث للاعمال الكاملة الذى أوقعه فى مشكلات النقص لأن أدنى معنى للاعمال الكاملة هو ألا تكون مختارات أو تخضع لأى هوى شخصى. وليس من مهمة جامع الأعمال الكاملة، أو التراث، أن ينصب نفسه حكما الا فى مجال دراسة هذه الأعمال أوذلك التراث. وليس من مهمته أيضاً أن يصادر عملا بحجة أنه لا يفيد سوى المتخصصين». (ص ٢٢٥)

ولننتقل الآن إلى نقطة أخرى فى كتاب محمد عمارة:

«ولا شك أن روح الاسلام أقرب إلى الهيومانزم ـ (الانسانية) والعقلانية من روح المسيحية ذات الازدواج التام والاسرار الكثيرة. لان الله فى الإسلام لا يجور تماما على مكان الانسان. ولان الروح فى الإسلام لاتسحق المادة سحقا ذريعا، ولان الآخرة فى الإسلام ـ رغم أنها خير من الأولى ـ لا تلغيها تماما من الوجود كما هو الحال فى المسيحية». (الافغانى ـ لويس عوض ص ٢١٢ طبعة مدبولى)

يقتبس الدكتور عمارة هذا الكلام ثم يشرحه ويعلق عليه فيقول :

«والامر الذى لاشك فيه هو أن هذا النص الهام يرضى المتدينين بالاسلام بالقدر الذى يغضب المتدينين المسيحيين، الأمر الذى يؤكد أن الدكتور لويس عوض من الناحية الروحية ليس الابن البار للمسيحية وكنيستها.

كذلك ليس التعصب «للقبطية» المسيحية بالمعنى الروحى هو دافع الدكتور لويس إلى العداء لاسلمة المشروع الحضارى للأمة. «فالقبطية» عند الرجل

«عنصر» أكثر منها «دين» وهى عنده تساوى «المصرية» اذا جردت من العروبة والسياسة ـ بل والثقافة إذا امكن ذلك؟ ـ وإذا هى جردت من الإسلام السياسى والاسلام الحضارى.. إن الدكتور لويس ليس ضد أن تتدين اغلبية الشعب فى مصر بديانة الإسلام. ولكنه ضد صبغ الحضارة فى مصر بصبغة الإسلام، ومن هنا فإن عداءه ليس موجها إلى «الدين التقليدى» القابع فى الزوايا والمساجد والتكايا. ولكنه موجه ضد «التجديد الدينى» الذى يجعل الإسلام دينا وحضارة، عقيدة وقانونا. ومن هنا كانت سهامه موجهة إلى رائد التجديد الدينى فى عصرنا الحديث.، جمال الدين الأفغانى وليست موجهة إلى رموز الجمود فى الدولة العثمانية، بل لقد اتفق الرجل مع مشيخة الاسلام العثمانية ـ وهى القمة فى الجمود والتخلف ـ وتبنى دعاواها واتهاماتها لجمال الدين الأفغانى؟!» (الأفغانى المفترى عليه ـ ص ٢٥).

الخلاف واضح وكبير يصل حد التناقض بين مايقوله لويس عوض وبين تفسير محمد عمارة له. فليس فى كلام لويس عوض الواضح ما يفهم منه أنه يعادى الإسلام على أى نحو سواء كان الإسلام التقليدى أو الإسلام الحضارة. فلويس عوض من أشد الكتاب احتفاء واعترافا بالحضارة العربية الإسلامية ومنجزات عصرها الذهبى التى قامت على اساس اعلاء قيمة العقل والعلم وحرية الفكر فانفتح العرب على الثقافات القديمة الهندية والفارسية واليونانية فترجموا علومها وادابها دون حساسية أو خوف.

فازدهار الثقافة العقلية والعلمية والانفتاح على الآخر هو ما يعنيه لويس عوض حين يقرر «ان روح الإسلام أقرب إلى الهيومانية العقلانية» والحركة الهيومانية هى التى مهدت لعصر النهضة الاوربية حين أعلت من قيمة العقل والانسان وحقه فى الحرية والاختيار وجعلت ارادته معيارا لصحة كل شىء، وبلغت حد القول أن الانسان هو سيد مصيره وسيد الكون وبمقدوره أن يسوس الحياة على الأرض بالعقل والعلم دون حاجة إلى الغيبيات. وبهذا اسقطت هذه الحركة العقلية وصاية رجال الدين، كما اسقطت النظم الاقطاعية وفصلت بين المؤسسات المدنية والمؤسسة الدينية.

أما ما يعنيه الدكتور عمارة بالاسلام السياسى و«التجديد الدينى» الذى يجعل الإسلام دينا وحضارة، عقيدة وقانونا ، فقد بات واضحا ومفهوما فى ادبيات انصار الإسلام السياسى والمقصود به تحديدا هو الدولة الدينية التى تضيق فيها دائرة الاجتهاد ولا تسمح بالاختلاف فى الرأى بل انها تسعى إلى قمع الرأى الآخر واتهام اصحابه ومصادرتهم كما يحدث فى ايران وأفغانستان والسودان وغيرها بدرجات مختلفة.

ولويس عوض يعادى هذا التيار لأن الدولة الدينية هى نقيض الدولة الديمقراطية التى تقوم على أساس الاعتراف بحق الانسان فى الحرية وفى الاعتقاد وهو ما يؤكده القرآن الكريم بقوله «قل جاء الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر..» وقد أكدت الممارسة العملية هذه الحقوق فى عهد الخليفة العادل عمر بن الخطاب حين اصر على معاقبة بن عمرو بن العاص وأمر بأن يسمح للطفل القبطى بان يرد له الصفعة بقولته الشهيرة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً». فالحرية والمساواة هما روح ميثاق حقوق الانسان التى قامت عليه الدولة القومية الحديثة التى تسعى من اجل الديمقراطية السياسية والعدالة الإجتماعية. وبحث لويس عوض انصب على كشف دور الأفغانى المعادى للدولة القومية الساعية لاقامة حياة ديمقراطية وعدالة اجتماعية. وذلك لأن الأفغانى كان يرى كما يقول لويس عوض :

«أنه لا منقذ للعالم الإسلامى الا باتحاده فى جامعة اسلامية داخل اطار خلافة تجعل الدين والدولة شيئا واحدا».

وهذا ما اوضحه الدكتور لويس من تحليله لمواقف الأفغانى وكتاباته ولمقاله فى العدد الثانى من «العروة الوثقى» فى ٢٠ مارس ١٨٨٤م، حيث يتحدث الأفغانى عن القومية التى يسميها عصبية الجنس ويعترف بحقيقتها، بل ويدافع عن أهميتها فى دفع الحكم الاجنبى، ولكنه قال ان ضرورتها وفائدتها تزولان بظهور عصبية أخرى ارقى واشمل هى عصبية الدين، بل وذهب إلى أن الدعوة لعصبية الجنس والغض من عصبية الدين دعوة من دعوات الالحاد فى

عصره. فدعاة قومية الجنس ينظرون إلى الإسلام على أنه مجرد رابطة روحية وليس نظاما سياسيا ومدنيا واجتماعيا، أى أن الإسلام دين لا دولة، فى حين أن الاسلام دين ودولة، وعماده هو «الخلافة». (ص ٢١٠).

وبهذا يكون لويس عوض هو أول كاتب عربى يرسم صورة متكاملة للأفغانى تبين جوانب القوة وجوانب الضعف فى شخصيته كما تكشف عن تناقضاته بين دعوة التجديد الدينى والفكرى فى البداية إلى دعوة إلى دولة دينية تقوم على الخلافة العثمانية. فلويس عوض لم يفتر على الأفغانى ولم يكن هو أول من يناقش هذه الجواب الشخصية فاذا تجاهلنا الآن ما قاله مفكرون كبار من امثال اسماعيل مظهر أو مصطفى عبد الرازق وغيرهم فى هذا الصدد لانه سبقت الاشارة إليه، فدعونا نقرأ رأى العلامة محمود شاكر والمفكر الكبير على أدهم والشاعر الكبير عبد الرحمن صدقى فى «مذكرات شاهدة ربع قرن» التى نشرتها عايدة الشريف فى مجلة «الدوحة» فى ديسمبر ١٩٨٠ حيث تقول الكاتبة :

«.. فقد اصطحبت له (لمحمود شاكر) أقرانه عبد الرحمن صدقى وعلى ادهم.. فكان هذا المشهد..

تكلمنا فى موضوعات شتى.. ثلاثة اطراف متناقضة، الثقافة والطبع والاهتمام.. وفجأة توقف الحديث عند جمال الدين الأفغانى.. وجدت ثلاثتهم يتساءلون فى نفس واحد : ان دراسة شخصية هذا الرجل غريبة.. واندفع شاكر يلقى بعض الغيوم على هويته ودوافعه مضيفا إلى هذه الغيوم أن مذكرات ابن أخته عنه ذكرت أن هناك شهرين فى السنة كان يغيب فيهما الأفغانى عن خريطة الوجود المعروف لدى عارفيه والمتحلقين حوله. ونوه على ادهم : أن السلطان عبد الحميد ـ وكان شقاقه مع اليهود على اشده ـ قرر قتله بعد معرفته شخصيته.

ودعانى هذا الحديث إلى استرجاع ما عرفته عنه وعن ميلاده غير المعروف.. مرة أنه ولد فى ايران، ومرة أخرى فى العراق ولكن من اين أتى اسم الأفغانى مع انه ليس منها.. أى من أفغانستان؟»

ثم تمضى عايدة الشريف فى رواية الوقائع فتقول :

«قادتنى الصدفة بعد أيام إلى زيارة الاستاذ محمد المويلحى حفيد المويلحى مؤلف (حديث عيسى بن هشام) فى حلوان فلفت انتباهى احد جدران الغرفة حيث بدا أن هناك صورة قد نزعت منه. وعندما سألته قال لى انها صورة جمال الدين الأفغانى.. ذلك الرجل الذى لجأ يوما إلى بيتنا بينما كان يتعقبه بعضهم بالحجارة واويناه انذاك.. وبعد اطلاعى على اسرار الأفغانى.. وتكشف امره من خلال ماكتبه «جدى» قبل موته ندمت على ماقدمناه من معروف لذلك الرجل الذى لايستحق.. فقمت بنزع صورته من على الجدران وقذفت بها بعيدا».

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن : هل كانت كل هذه الحقائق والمعلومات غائبة عن ذهن الذين هاجموا لويس عوض واتهموه ظلما بالتعصب أم انهم كانوا يعلمون ومع ذلك تعمدوا الهجوم عليه؟ ولماذا؟

ولمصلحة من؟

٤ ـ فقه اللغة العربية .. الكتاب .... والقضية :

تمهيد :

الكتاب هو «مقدمة فى فقه اللغة العربية» للدكتور لويس عوض .. والقضية هى مصادرة الكتاب وهى مسألة تمس حرية التفكير والتعبير فى مصر .

والكتاب موسوعة فكرية ولغوية ضخمة، واختراق قوى لعوامل العزلة والجمود التى تفصل بيننا وبين عهود ازدهار الفكر والحضارة العربية الإسلامية.

ولا يملك أى دارس لحياة لويس عوض وإنتاجه الفكرى والأدبى إلا أن يطيل الوقوف والتأمل أمام هذا الجهد الهائل محاولاً التعرف على مضمونه ومرماه وفهم ما ثار حوله من مطاعن واتهامات وصلت به إلى هذه النهاية المأساوية المتمثلة فى مصادرة الكتاب وعدم تداوله فى مصر .

ولا يزال الكتاب ممنوعاً فى مصر من عام ١٩٨١ حتى الآن فى حين أنه يباع علنا فى عديد من الدول العربية، أى أن الحرمان قد صار وقفا على أبناء مصر المحروسة فهل نعود إلى ترديد ما قاله شاعر النيل حافظ أبراهيم فى مثل هذه الحال:

فما أنت يا مصر دار الأديب .. ولا أنت بالبلد الطيب ..

المهم أن حظر الكتاب على هذا النحو قد ترك جرحاً غائراً فى نفس مؤلفه الذى كرس عمره ومواهبه وجهده من أجل تنوير العقل المصرى واخراجه من كهوف الخرافة والجهل إلى نور الفكر والعلم الحديث كى يساهم بدوره فى

حضارة القرن العشرين، فاذا به يصطدم بقوى التحجر والجمود فى هذه الأمة ويموت محزوناً على ما آل إليه حالنا وحال الفكر .

إن خطورة المصادرة عموماً تتمثل فى فرض وصاية البعض على فكر الامة كما تتمثل فى الحجر على حرية الفكر والإبداع وضرب محاولات بناء الديمقراطية الآن فى مصر لأن حرية الكلمة هى حجر الزواية فى هذا البناء، وبدونها تصبح الديمقراطية كلاماً لا معنى له، وكما يقول الكاتب الأمريكى أ ف، ستون (I.F Stone). فى كتابه «محاكمة سقراط»:- «إن الإختبار الحقيقى لحرية الكلمة ليس فيما إذا كان ما يقال أو يعلم يتفق مع أى حكم أو أى حاكم، يتفق مع القلة أو مع الكثرة. إن حرية الاختلاف هى التى تنشئ حرية الكلمة».

وفيما يختص بهذه الحالة، فإن منع تداول الكتاب فى مصر قد جار على حرية التحاور حول كل ما جاء بالكتاب من أفكار جديدة وجريئة ، فقد أحرج كثيراً من المهتمين والمختصين وحال دون دخولهم فى نقاش مثمر حول هذه الأمور لكن محاولات الكتاب والمثقفين لا زالت تتكرر من وقت لآخر ولا زالت صيحاتهم ترتفع أيضاً لرفع الحظر عن هذا الكتاب .

وقد تمثل آخر هذه المواقف الحية فى العدد الخاص الذى أصدرته مجلة «أدب ونقد» فى يناير ١٩٩٢ بعنوان «أفرجوا عن لويس عوض» والعدد حافل بآراء ودراسات جديرة بالاهتمام والمناقشة .

وفى هذا كله رأينا أن نقدم عرضاً لموضوع الكتاب وأهم ما دار حوله من مناقشات أولاً، ثم نتبعه بملحق خاص عن وثائق القضية.

ولعله من المفيد هنا أن نبدأ بما قاله الدكتور لويس عوض فى حواره مع الاستاذ نبيل فرج :

«هناك فى الكتاب منهج، وهناك قضايا أما المنهج فهو باختصار شديد ضرورة امتحان اللغة العربية بتطبيق كافة قوانين الفونوطيقا (علم الصوتيات) والمورفولوجيا(علم الصرف أو علم صور الكلمات)، وقوانين الايتمولوجيا (قوانين الاشتقاق) وقد فرغ علماء اللغة فى أوربا من كل هذه

العلوم فى القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين، من إرساء قواعدها ، بحيث أن أى دارس للفيلولوجيا، أى فقه اللغة، يجب أن يكون مسلحاً، منذ البداية، بهذه القوانين والقواعد .

وأنا لا أطالب إلا بتطبيق هذه القوانين على اللغة العربية بعقل مفتوح حتى نستطيع أن نهتدى إلى ما بين لهجاتها من صلات، وما بين مفرداتها ومفرادات اللغات الأخرى من علاقة، وإلى الوشائج التى تربط النحو العربى بالنحو فى مجموعات اللغات الأخرى .

ـ هذا هو المنهج ... والقضية ما هى؟

هناك جملة قضايا أهمها واحدة تقول إن اللغة العربية كغيرها من كافة لغات العالم مكونة من طبقات شبيهة بالطبقات الجيولوجية التى اندمجت وتكاملت مع نفسها، وانصهرت فى هذه البوتقة، وخرجت منها هذه اللغة التى نسميها اللغة العربية.

والعرب أنفسهم كان لديهم إحساس غامض بما سلفهم من أجيال، كانوا يسمونها الجاهلية الأولى وينسبونها إلى، آل جرهم . (أدب ونقد ـ يناير ١٩٩٢).

فالكتاب يمهد الطريق لوضع أسس وقواعد لدراسة فقه اللغة العربية، بما يتمش مع المناهج العلمية الحديثة التى تربط بين هذه المناهج والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وكما يقول المؤلف : ـ

كذلك فإن الاعتماد على الفيلولوجيا والأنثروبولوجيا الطبيعية والفونوطيقا وحدها؛ غير كاف لوضع أسس علم تاريخ اللغات وتحديد علاقته بتاريخ الأجناس، إذ ينبغى أيضا الاستهداء بالأثنولوجيا أو ما يفضل علماء اليوم أن يسموه بالأنثربولوجيا الاجتماعية التى تمتد فتشمل : الأديان المقارنة والأساطير المقارنة والفولكلور المقارن والنظم والعادات والتقاليد المقارنة (١٢٣)

لأن «الاستعانة بدراسة الاثنولوجيا الاجتماعية يمكن أن تساعدنا على تحديد الحالات التى يتطابق فيها توزيع الجنس مع توزيع اللغات، وكل مسح

---

(١٢٣) مقدمة فى فقه اللغة العربية ـ ص ١٢٢.

اثنولوجى لمصر والمصريين الناطقين بالعربيةيوضح انهم ينتمون أساساً إلى مجموعات اثنولوجية مختلفة عن المجموعة العربية بالإضافة إلى اختلافهم السلالى عن العرب (١٢٤)

هذه نتيجة لابد أن توضع فى الحسبان عند مناقشة النتائج التالية. وما دام البحث يدور حول «فقه اللغة العربية » طبقا للمنهج السالف الذكر، فقد أصبح من المحتم عليه أن يدرس نشأة اللغة العربية بل ونشأة العرب بالضرورة . ومن ذلك خرج بالنتيجة التالية، حيث يقول فى الفصل الأول وعنوانه « العرب ولغتهم ».

فالعرب اذن أمة حديثة نسبياً إذا قيست بما جاورها من الأمم. ونحن نؤرخ للحضارات عادة ببداية عصر التدوين واستعمال الأبجدية. وبهذا المقياس يجب أن نبدأ تاريخ الحضارة العربية الشمالية والحضارة العربية فى وسط شبه الجزيرة بما فيها الحجاز ببداية القرن الثانى ق . م أى بنحو ثمانمائة سنة قبل ظهور الإسلام ـ أما تاريخ الحضارة العربية الجنوبية (أى سبأ ومعين وقتبان فيبدأ نحو ٨٠٠ ق . م » وبعد أن يستعرض النقوش السابقة للإسلام فى الجزيرة العربية، والتى تثبت شيوع الخط الآرامى ينتهى إلى النتيجة الآتية:

«كانت الأبجدية الآرامية قبل الميلاد بقرون وبعد الميلاد بقرون هى أبجدية التدوين فى الهلال الخصيب سواء بين من يتكلمون الآرامية أو من يتكلمون العربية....

وأقدم نص عربى معروف ينتمى إلى عام ٣٢٨م وهو شاهد «إمرؤ القيس بن عمرو» المتوفى فى ذلك العام، وهو يسمى صاحبه «ملك العرب كلهم » ويسجل أن «امرؤ القيس» هذا كان نائب قيصر الروم أو بيزنطة فى بلاد العرب، وأنه حارب أهل نجران وأخضعهم . أما قريش فهى من عرب الشمال(١٢٥)

---

(١٢٤) نفس المرجع ـ ص ١٢٤.

(١٢٥) نفس المرجع ص ٨.

وأقف قليلاً هنا لأقول إن الدكتور لويس عوض يؤيد رأيه هنا بذكر حقيقتين هما:

١ـ إنه حسب المسح الإثنولوجى لمصر وللمصريين الناطقين بالعربية يثبت أنهم ينتمون إلى مجموعات إثنولوجية مختلفة عن المجموعة العربية بالإضافة إلى إختلافهم السلالى عن العرب.

٢ ـ إن النقوش السابقة للإسلام فى شبه الجزيرة مكتوبة بالخط الآرامى وأن أقدم نص عربى ينتمى إلى عام ٣٢٨م ميلادية وهو شاهد قبر « امرؤ القيس».

ثم ينفى أو يرفض بعض النظريات الخاصة بتحليل قوميات هذه المنطقة والمرتبطة بفروض قديمة عن حركة الهجرات البشرية مثل رأى كيتانى بأن حضارة الهلال الخصيب ليست إلا نزوح الفائض من بدو الصحراء إلى وادى الفرات وإلى الشام حيث استقر البدو فى المدن واستفلحوا الأرض . كذلك القول بأن شبه جزيرة العرب كانت فى زمن قديم موغل فى القدم أكثر خصوبة مما هى عليه الآن ثم أصابها الجفاف فأدى ذلك إلى هجرة سكانها الأصليين إلى وديان الأنهار والسهول المحيطة بشبه الجزيرة على أساس أن موسكاتى وغيره يرفضون هذا الرأى لأن الشواهد العلمية تؤكد أنه لم يحدث أى تغيير فى مناخ شبه الجزيرة منذ فجر التاريخ المعروف، أى الألف الثالثة أو الرابعة قبل الميلاد (لكنه يشير إلى وقوع مثل هذه التغيرات فى العصر الحجرى القديم) ويأخذ بتفسير عصور الهجرات العظيمة بالإنفجارات السكانية سواء بين سكان المراعى أو فى أحواض الأنهار دون انتظار الجفاف من الانهار والأمطار لتفسير انتقال الحشود البشرية من مكان إلى مكان (١٢٦)

ومن هذايصل لويس عوض إلى القول «ولن نستطيع أن نفسر ظاهرة تكون اللغة العربية من عناصر مشتركة الجذور مع اللغات الاوربية إلا اذا افترضنا أن التكون السكانى لشبه الجزيرة لم يكن فيضاناً سكانياً من داخل

---

(١٢٦) نفس المرجع ص ٢٤ ـ ٢٥.

شبه الجزيرة إلى خارجها أو حوافيها المحيطة بها ولكن كان فيضاناً سكانياً من خارج شبه الجزيرة إلى داخلها، وخاصة من أقوام بادية لا تزال فى مرحلة الرعى أثرت حياة البداوة على حياة الاستقرار فى وديان الأنهار أو حيل بينها وبين الاستقرار»(١٢٧) .

فهل صحيح أن الأمة العربية أمة حديثة أم هى أحدث أمم المنطقة ؟ وهل كانت شبه الجزيرة العربية حقاً أرض استقبال للهجرات فى مدى التاريخ المذكور، أى بين ١٥٦٧ إلى نحو ١٠٠٠ ق . م؟

إن القبول بهذه الحقائق والافتراضات التى ذكرها الدكتور لويس عوض فى هذه الفقرات يؤدى إلى القبول بالنتائج المترتبة عليها والتى يعلنها المؤلف بقوله:

« وقد انتهيت من أبحاثى فى فقه اللغة العربية إلى أن اللغة العربية هى أحد فروع الشجرة التى خرجت منها اللغات الهندية الأوروبية وإذا نحن اعتبرنا اللغة العربية نموذجاً لبقية اللغات السامية خرجنا بأن ما يسمى بمجموعة اللغات السامية هو أحد الفروع الرئيسية التى خرجت من هذه الشجرة ثم تفرعت إلى فروع ثانوية كانت العربية أحدها »(١٢٨)

« فالعرب موجة متأخرة جداً من الموجات التى نزلت على شبه الجزيرة العربية من القوقاز والمنطقة المحيطة ببحر قزوين والبحر الاسود نحو ١٠٠٠ ق . م أو قبيل ذلك... ولعلها لم تستقر فى مكان ما فى بلاد ما بين النهرين أو فى الشام الكبير لأنها وجدت فى هذه وتلك أقواماً منظمة أقوى فيها بأساً وأعلى حضارة فنفذت إلى الفراغ الكبير فى شبه الجزيرة من طريق بادية الشام حاملة معها لغتها القوقازية المتفرعة من المجموعة الهندية الاوربية»(١٢٩)

وتعنى كذلك القبول بالنتيجة التالية أيضا والتى تقول :

---

(١٢٧) نفس المرجع ص ٣٠.

(١٢٨) نفس المرجع ص ٢٦.

(١٢٩) نفس المرجع ص ٤٠.

«إن العرب حين نزلوا شبه الجزيرة العربية إنما نزلوا على سكان أصليين كانوا فيها، كان منهم العماليق الذين نعرف من قصة «الخروج» فى التوراة انهم كانوا مستقرين من الحجاز إلى جنوب فلسطين من قبل خروج بنى إسرائيل، وهؤلاء استطعنا تحديدهم بجحافل الهكسوس المطرودين من مصر فى القرن الخامس عشر ق م ولا شك أيضا أن هؤلاء الهكسوس أو الأماليك كما تقول التوراة قد نقلوا إلى شبه الجزيرة ما قبلوا عن المصريين من معتقدات دينية ورواسب لغوية مع ما حملوا من لغتهم القوقازية ـ فهم موجة سابقة من موجات القوقاز ـ من مفردات وعادات فى التعبير . وربما كانت هذه المرحلة الهكسوسية، مرحلة «الملوك » الرعاة ـ تمثل فترتهم الجاهلية الأولى التى يحدثنا عنها التاريخ العربى والأساطير العربية .»(١٣٠)

ومعذرة على الاطالة فى الاقتباس لأننى لا أحب ابتسار الأقوال أو الآراء وأعود إلى ما طرحناه من أسئلة لأقول إن رفض هذه النتائج من حق أى قارىء دون إبداء الأسباب . أما اذا قال قائل إنها خاطئة فعليه أن يثبت ذلك باسلوب علمى موضوعى . وأول ما يفرضه المنهج العلمى الصحيح هو التثبت من صحة أو عدم صحة كل ما قدم من حقائق أو فروض، وبصورة أوضح عليه أن يرجع إلى المختصين فى كل علم وأن يطلع على أحدث الأبحاث ليجيب عن الأسئلة الآتية :

- ماذا يقول علم الاثنولوجيا أو الأنثروبولجيا الاجتماعية فى مسألة اختلاف المصريين عن العرب إثنولوجياً وسلالياً؟

- ماذا تقول أحدث نظريات الجغرافية وعلوم البيئة والمناخ عن شبه الجزيرة العربية وأحوالها المناخية فى الألف الثالثة والرابعة قبل الميلاد (واعتقد أن هناك أبحاثاً أجريت بأحدث الوسائل العلمية بهذا الخصوص) هل أصابها الجفاف أم احتفظت باستقرار مناخى حينذاك؟ وكذلك الرجوع إلى أحدث الاكتشافات الأثرية وما تقوله عن نقوش الخط الارامى فى شبه الجزيرة العربية وعن أقدم نص عربى ولابأس من تكوين فريق بحث من

---

(١٣٠) نفس المرجع ص ٢٦.

الباحثين البارزين فى هذه الميادين لوضع النقاط فوق الحروف فى هذه المسائل الخطيرة التى ترتبط بأصول ثقافتنا ولغتنا بل وعقائدنا. هذا هو الاسلوب العلمى الملائم لهذه الحالة وهو اسلوب ضرورى لإقامة البحث العلمى والنتائج العلمية فى علوم اللغة والتاريخ والانثرويولوجيا على اساس سليم يبنى عقل الأمة بالمعرفة الحقة والمنهج القويم ويزود أجيالها بالثقة والإقدام ويؤهلهم للدخول فى عصر الفتوحات العلمية بقلب سليم .

هذا عن منهج المناقشة المسئول الذى يحترم الحقائق الموضوعية. أما أن نترك الحقائق ونبحث عن نوايا المؤلف وعقيدته وما يمكن أن يترتب على أفكاره قبل أن نقرأها ونستوعبها، فهذا موقف أيديولوجى منحاز ومعاد للعلم إلى حد كبير فمن السهل أن يقفز أحد المتعصبين للقومية العربية مثلا ويقول إن التسليم بأن العرب هم أحدث الأمم يضعف حجة القوميين العرب فى إقامة الوحدة العربية على اساس العروبة أو القومية العربية، وان لويس عوض يثبت أن الهكسوس طردوا من مصر ولا ذوا بالجزيرة العربية حاملين معهم لغة المصريين وعقائدهم الدينية ليؤكد أن مصر الفرعونية هى أصل الثقافة العربية، وبهذا يدعم دعوته للقومية الفرعونية وبهذا ندخل فى البحث عن الأهداف والغايات .. فتضيع جهود العلماء والباحثين عبثاً لأن منهجنا فى العلم صار منهجاً غائياً، مفصلا لتحقيق فكرة أو تصور فى عقلنا أو خيالنا .. وهذه مناهج مدمرة للعلم وللأخلاق .. مناهج يصطنعها الدعاة لا العلماء .

أقول هذا بالإشارة إلى كتاب الدكتور بدراوى زهران أستاذ فقه اللغة المشارك بجامعة أسيوط والذى نشرته رابطة العالم الإسلامى بمكة المكرمة ١٩٨٥ بعنوان « دحض مفتريات ضد إعجاز القرآن ولغته وأباطيل أخرى اختلقها الصليبى المستغرب الدكتور لويس عوض ..» وأقول: تأملوا هذا العنوان واحكموا واهل هذا عنوان كتاب أم منشور تحريضى للإثارة والاستفزاز؟ لقد نشر الكاتب محتويات الكتاب، فى شكل مقالات بمجلة الإذاعة المصرية ١٩٨١ ، اجتزأ فيه بعض العبارات من سياقها وحورها لتناسب غرضه وهو إثارة رأى عام ضد الكتاب بحجة أنه يفترى على

الاسلام واللغة العربية على أساس أن لويس عوض (صليبى مستغرب) ومعذور الدكتور بدراوى، فهو لا يعرف أن لويس عوض من أقباط مصر الذين حملوا راية الإسلام مع عمرو بن العاص وفتحوا ليبيا قبل أن يستخلص عمرو الإسكندرية من الرومان ، وهؤلاء الأقباط هم أيضا الذين حاربوا الصليبيين مع صلاح الدين ولا زالوا يقاومون بقوة واستماته كل دعوة للتغريب والمسخ للشخصية المصرية ـ لقد نسى البدراوى أيضا أننا أخوة فى جسد واحد هو مصر .

ومن لهجة البدراوى تحس أنه لا يهمه سوى مصادرة الكتاب وقبره بأسرع ما يمكن، حتى أنه هاجم الأستاذ رجاء النقاش والأستاذ يوسف القعيد لأن الأول نشر مقالا فى « الدوحة» (ابريل سنة ١٩٨٢) والثانى نشر تحقيقاً بالمصور (٧ مايو ١٩٨٢) حول الكتاب واتفق كلاهما على رفض المصادرة والاكتفاء بمحاورة الكاتب وقال البدراوى إن رجاء ويوسف على خط واحد مع لويس عوض ضد الإسلام .. هكذا!

ونعود إلى الكتاب حيث يقول البدراوى:

« وهذا الكتاب قد يعجب القارىء بما فيه من ثراء فى المعلومات، وجرأة فى وضع أبعاد نظرية لغوية ..» ثم يقول :« وقد خصص الكتاب كله لمغالطات علمية ولا سيما الفصل الثانى حيث خصص لدعاوى لا علاقة لها بدراسة اللغة العربية ولا صلة لها بفقهها، وهى دعاوى متعددة ومتنوعة، وكل واحدة منها فى حاجة إلى مقال خاص بها تناقش من خلاله، غير أننى أدع هذا الأمرالآن، فلى موقف معه قد يطول، وأكتفى بأن أقتطف من الكتاب بعض الدعاوى، ولى أن أقول الأباطيل وأضعها بنصها وبجانبها بعض الملاحظات لى عليها على أمل أن أجد الجواب عليها، وإن كان السؤال يغنى عن الجواب».

هكذا ترك أستاذ فقه اللغة العربية فى جامعتى «أسيوط» «وأم القرى» تخصصه وركنه جانباً، وتخلى عن دوره الأصلى فى تصحيح ما جاء حول اللغة من مغالطات ـ على حد قوله ـ ليقتطف بعض الأقوال على طريقة الكلمات المتقاطعة، ثم يعقب عليها ببعض التساؤلات قائلا: غير أننى أدع هذا الأمر الآن فلى موقف معه قد يطول وقد طال انتظارنا لإجابات الدكتور

البدراوى منذ ١٩٨١ حتى الآن .. ويبدو أننا سوف ننتظر ربع قرن آخر حتى يجود علينا الدكتور بإجاباته.

وإذا كان الدكتور البدراوى جاداً فيما يقول من أن هذه الأمور التى ناقشها لويس عوض لا علاقة لها بدراسة اللغة العربية وفقهها، فليأذن لنا أن نقدم له رأى كاتب آخر من أهل العلم والنزاهة هو الأستاذ على الألفى، موجه أول اللغة العربية بالدقهلية، ليحدثنا عن هذه الأمور ويبصرنا بها، إذ يقول فى مقال «ابن منظور القبطى»: ـ

«تذكرت كل ذلك وأنا أراجع المحاورات الجديدة .. وتاريخ الفكر المصرى الحديث ـ لأستاذنا لويس عوض .. ثم بدأت القراءة المتأنية لمقدمة فى فقه اللغة العربية (طبع الهيئة المصرية للكتاب) وشعرت بأن الدكتور لويس يستحق ـ أكثر من غيره ـ لقب ابن منظور القبطى ومن المفارقات المحزنة أنى تركت مقدمة الدكتور لويس لأتصفح جريدة فوجدت مقالة لمهرج دجال ينشد إعجاب الدهماء وتصفيق المقهورين، عن أن اللغة العربية هى أصل اللغات جميعاً .. هكذا .. دون سند ودون منهج ودون دراسة لنسبة اللغة العربية للساميات الأقدم، ونسبة الساميات والحاميات والآريات للمنبع القوقازى المفترض للأجناس واللغات .. وتركت الزبد وعدت لما ينفع الناس فى منهجية الدكتور لويس وتفهمه العميق « للعلاقة الحميمة» بين الفونوطيقا والأنثروبولوجيا، وتحليله الذى أدى به إلى تبين تداخل علم اللغة مع علم الاجناس، وهذا واضح فى قول علماء اللغة وعلماء الأجناس إن العرب ساميون ولغتهم سامية، وإن المصريين حاميون ولغتهم القديمة حامية .. ويطمئن الدكتور لويس إلى هذا التقسيم حين «ينظر فى الواقع الحى ويرى المصريين، رغم أنهم قبلوا اللغة العربية، يقلبون السين « حاء » أو « أوها» فى لغتهم العامية، فحين تقول الفصحى .. سأكتب .. تقول العامية المصرية حاكتب أو هاكتب .. هناك إذن أجناس تنطق بالحاء أو الهاء، وأخرى بالسين، وثالثة الشين، وهم الشاميون، حيث ينطقون بالشين كالعبرانيين: فالعربية تقول سماء والعبرية «شمايم» والشين صوت مركب من السين والهاء أو الحاء h إذا نطقا دفعة واحدة ، والتعبير الصوتى عنه موجود فى الهجاء الإنجليزى لحرف الشين sh

«لقد نضج المصرى حضارياً وعقائدياً قبل عصر الدولة القديمة .. ومن خلال الحيرة بين «الحى الذى مات واندثر و«صورته الذهنية» الباقية فى خيال الأحياء . أدرك المصرى الفرق بين الجسد والروح ، فبدأ الدين، وأشرق «فجر الضمير » وميز المصرى القديم بين « مادة الجسد » وصورة الجسد «كا» والروح المفارقة «با» وأثر هذا التقسيم المصرى فى المنطقة كلها عقائدياً ولغوياً، فظهرت «الخا أو الأخت» تحريفاً عن « كا» المصرية (تبادل السقف حلقيات) (ولا يزال بعض المعمرين من العوام يتحدثون عن أخت القتيل التى تخرج من تحت الأرض فى صورة شبح) وأثرت «با» المصرية فى أب وآب العربية والسامية .. بل فى كل ما يتصل بالوالد فى كافة اللغات .. كما أننا نشعر فونيطيقياً بأن «رع » أو «را» الفرعونية يتضح صداها فى «رب» الساميات و«لا» جذر «الله» بحذف «ال» التعريفية بل نجد صداها فى «جا» السنسكريتية (بتبادل الحلقيات والسقف حلقيات) وما تفرع عنها فى اللغات الهند أوروبية . ويرى أستاذنا لويس عوض أن الجذر «كت» فى السنسكريتية واضح فى «قط» العربية وقطع ومشتقاتها كما أنه واضح فى Cut الإنجليزية ونظائرها فى المجموعة الجرمانية .. كما أن «صور» وكور «وصاغ » العربية ومشتقاتها، من جذر مشترك مع السريانية «صار» بمعنى صور و«صورتا» بمعنى صورقو والعبرانية « صوراه» بمعنى صورة .. ويؤكد الدكتور لويس أن كلمة خبر hpy المصرية القديمة من الكلمات الأساسية فى شئون الدين والدنيا وهى بمعنى كان أو صار.. وحين تعلم المصريون العربية حفظوا كلمتهم القديمة «خبر» بالتكرار «التوتولوجى» فى اصطلاح «خبر كان» ومعناه فى اللغتين كان كان، وهى وسيلة لوجومورفية لقولهم إن «كان» العربية ترادف «خبر» المصرية القديمة ومن أمثلة هذا الاستقصاء لجذور الكلمات تتبع الدكتور لويس لذنب بمعنى ذيل فى العربية وتنوعات الجذر فى لغات مختلفة : زاناب العبرانية و«زيباتو .. الأكادية وذنبا السريانية وزنب فى الأمهرية الأثيوبية»

ويرى الدكتور لويس أن هناك «فونيطيقيا علمية» فى العالم القديم «فليس اعتباطاً أن الكتابة النبطية التى اصطنعها العرب لأبجديتهم كانت تتفهم علم

الأصوات بدليل إعطاء الرسم نفسه للحروف المتقاربة صوتياً : فصوره الباء والتاء والثاء واحدة (والتنقيط للتفريق جاء متأخرا) كذلك الجيم والحاء والخاء، والدال والذال، والراء والزاى، وللحرفين س، ش، ص، ض، وط، ظ، ثم الحرفين ع، غ، و، ف، ق ... فوحدة الرسم هى التعبير الأصلى عن فكرة علماء اللغة القدماء عما بين هذه المجموعات من علاقات فونوطيقية فى المنشأ وفى التطور المورفولوجى...».

«وبعد .. فإذا كان ابن منظور المصرى قد أضاف إلى فقه العربية بلسان العرب وبغيره مما يروى أنه كتبه ونقله عنه غيره ولم يصلنا باسمه هو، فان أستاذنا لويس عوض يستحق لقب ابن منظور القبطى، إذ أنه أسهم فى وضع القواعد للدراسة العلمية لفقه اللغة العربية، وإسهامه فى هذا المجال لا يقل عن إسهام أستاذنا إبراهيم أنيس أو جورجى زيدان أو مراد كامل .. ويكفى الدكتور لويس عوض أنه أثرى اللغة العربية فى فقهها وآدابها بمنهجيته العلمية الواضحة وتمكنه من لغات كثيرة جعل منها روافد للدراسة ومنابع للإبداع والترجمة لعيون التراث العالمى. نقب عن شجرة العائلة المصرية وتتبع جذورها الحضارية وتأثيرها العميق فى الحضارة العالمية فى وقت يحاول فيه بعض أبناء مصر طمس تاريخ الحضارة المصرية، مثلما يحاولون الاساءة إلى أعلام التنوير المعاصرين، جاهد - ولا يزال - لتحرير الإنسان المصرى من الخوف والقهر والضعف، وفى وقت كثرت فيه خفافيش الظلام الذين يرتاحون لجو الجهل والتخلف ويرهبون نور العلم والحرية .

تحية تقدير وعرفان لأستاذنا لويس عوض من دارسى العربية وآدابها من كل مصرى يعتز بمصريته كما يعتز بعروبته.

إن الاعتزاز بالمصرية يشكل فاصلاً مهماً بين الذين يرون رأى لويس عوض وبين خصومه من المتعصبين الذين ينكرون حقائق التاريخ والجغرافيا ولا يعترفون بوجود مصر قبل الإسلام فلا يكادون يعترفون لمصر بأى فضل، وبعبارة الأستاذ على الألفى كأن المصرية «نجس» لا يجب الاعتراف بها .

ومن ثم كان اهتمامى بتقديم هذه الفقرة من مقاله الثانى الذى نشره بعنوان

طويل هو : «لويس عوض وداعاً : قراءة في «مقدمة في فقه اللغة العربية »: الكشف عن جدل اللغات» (أدب ونقد / أكتوبر ١٩٩٠) حيث يشرح تأثير الثقافة المصرية واللغة المصرية في العربية فيقول:

«إن اللغة العربية، طور متأخر من أطوار السامية، ومن الثابت أن المصرية القديمة أثرت في الساميات، وفي غيرها من الأمثلة التي يذكرها كاتب هذه السطور :

هناك ترجيح بين دراس اللغات القديمة لا شتقاق الفعل العربي «أمن» ومشتقاته، وقبله، العبرى، والآرامي، من «آمون» الهيروغليفية والهيراطيقية، إذ من المؤكد أن «أمين» كاسم فعل بمعنى «استجب» في كافة لغات الأرض، هو ترديد لآمين أو «آمون» الهيروغلفية والهيراطيقية ثم القبطية .. ذلك أن صلوات المصرين القدماء كانت تنتهي «بآمين» منذ الدولة الوسطي، وسادت العالم المعمور في المرحلة الإمبراطورية المصرية .. وكل ما يتصل بالإيمان والاعتقاد الصحيح في المصرية القديمة مرتبط بآمون .. وكذلك كل ما يتصل بالأمن والإيمان في العربية والساميات الأخري.. كان آمون ـ وبالإحالة في الهيراطيقية «أمين» ـ علما علي الله، وعلي العقيدة الصحيحة عند قدماء المصريين، وذلك من خلال نحت «المعنويات» من الأعلام المرتجلة ... والأمن والأمان، تفريع معنوي عن «آمون» و «أمين» والإيمان، إذ تثبت بردية «تورين» في حديثها عن «أول إضراب في التاريخ» أن «العمال والمثالين» والحجارين لجأوا إلى معبد «آمون» محتمين به وآمنين من بطش الحراس...» ويتضح من سطور البردية أن العمال المثالين والحجارين كانوا يهددون دائماً باللجوء إلى الأسوار الداخلية لمعبد آمون للاحتماء به.. مما يقطع بأنه كان حرماً مقدساً، كالكعبة عندنا الآن.

وهذا كله يرجع نحت «الأمن» و«الإيمان» من «آمون».

... ومن اللافت للنظر أن القاموس المحيط ولسان العرب ذكرا أن «الأمان» (على وزن زمان) هو الزارع.. فهل هذا من ذكريات آمون رب المصريين، والمصريون زراع؟!.. كذلك ذكر القاموس المحيط أن آمين وأمين (بالمد والقصر) اسم من أسماء الله (كما نقل الفيروز بادى عن الواحدى فى البسيط.. الجزء الرابع من القاموس المحيط ١٩٧ طبعة دار المأمون ١٩٣٨)..

وهذه مسألة فى غاية الأهمية والخطورة حيث يوحى قول القاموس المحيط، باستعارة اللغة العربية أحد أسماء الله، من المصرية القديمة.. وهذا أمر أشبه بالحق لعراقة المصريين فيما يتصل بالإلهيات..

* وهناك تأكيد على أن كلمة «كوبا» أو كابا» المصرية القديمة (وقد تنطق الألف الوسطى عينا» كعبا.. لأن المصرية القديمة حامية، وتعرف الحروف الاحتكاكية وهى العين والحاء والخاء).. وهى بمعنى مكعب أو هرم كعبة أو كعمبة.. وهى كلمة مقدسة. لارتباط الهرم أو «الكعبة» بالله، حيث يثوى الملك الإله، أو ابن الإله فى الكابا أو الهرم.. وهناك يقين موثق. لدى دارسى اللغات القديمة والحديثة، أن هذه الكلمة «كابا» انتقلت ـ كأمون ـ بلفظها ومعناها، وأحيانا بالقداسة المرتبطة بها، إلى كافة المجموعات اللغوية السامية والحامية والآرية.

هذان مثلان يقطعان بأخذ الساميات - ومنها العربية - من المصرية القديمة..

ويرى الدكتور لويس أن «الأمر يتجاوز أن يكون مجرد اقتباس اللغة العربية لمئات الألفاظ أو آلاف الألفاظ من اللغات الأخرى، وأكثرها من ألفاظ الحضارة، كما كان يظن فقهاء اللغة العربية كالجواليقى، والسيوطى، والبشبيشى، والخفاجي وغيرهم، ومن جاء بعدهم من المتأخرين ذلك لأن اللغة العربية ـ كما يدل التحليل المورفولوجى والفونوطيقى والسيمانطيقى ـ كغيرها من اللغات السامية، ليست فى صلبها وسمتها الأصلى، إلا تطوراً طبيعيا، ومن نفس العائلة والجذور التى خرجت منها السامية والحامية والآرية بكل تفريعاتها مثل السنسكريتية، وإيرانية الزند، واليونانية واللاتينية، والمجموعة النيوتونية».

أما من حيث قدم الجنس العربى فيثبت الدكتور لويس عوض أنه غير قديم : «فقد عرف المصريون القدماء - كما تكشف وثائقهم ـ الهكسوس Hyksos والعمو Ammo والميتانى Mittani والحيثيين Hatti، وبنى إسرائيل أيام مرنبتاح (١٢٣٢ - ١٢٢٤ ق. م) وفى الألف الأولى قبل الميلاد، عرفوا الآشوريين، والفرس والبطالمة، ولم يرد للعرب ذكر، فى التاريخ المصرى القديم.

.. كذلك لم يرد للعرب ذكر فى أى نص من نصوص حضارات الشرق القديم، قبل القرن التاسع قبل الميلاد.. والوثائق التاريخية الآشورية، التى ترجع إلى أواخر القرن التاسع قبل الميلاد، تشير إلى «ملكات العرب»، ولعل «ملكات العرب» اللاتى تشير إليهن الوثائق، وشيوع أسماء القبائل المؤنثة (كندة – ربيعة – مرة – مزينة) جعلت بعض العلماء يعتقدون، أن القبائل العربية القديمة، عرفت فى مرحلة من تاريخها، نظام المجتمع «الأمومى»... إذن فالعرب أمة حديثة نسبياً، إذا قيست بما جاورها من أمم». ويرجح الدكتور لويس عوض أن الأصول العربية الأنثروبولوجية، تعود إلى موجة هندية إيرانية «فالعرب» ينتسبون إلى «إبراهيم»، وربما كان «براهما» الذى نسمع صداه فى «أبراهام» و«إبراهيم» هو «الإبونيم» Eponym (اسم رمزى طوطمى لجماعة عرقبة) من موجة إيرانية استقرت فى «أور» عبر لوريستان، فى إيران، ثم هاجرت إلى حران فى عهد الكاسيين (١٨٠٠ ق.م).

والتوراة تجعل إبراهيم ينتمى إلى بدايات الألف الثانية قبل الميلاد (١٨٠٠ ق. م) وقد نشأ ـ برواية التوراة ـ فى أور أو فى حران، فى بيئة تعبد الإله «سن» SIN رب القمر، وثار إبراهيم على عبادة قومه ودعاهم للتوحيد، وهاجر غرباً إلى كنعان، مع مريديه، وكان اسم الإله الذى عبده إبراهيم شداى Shad-dai أى «إله الجبل».

ويعود الدكتور لويس للتحذير من أسطورة النقاء السلالى، والنقاء اللغوى، بالنسبة للعرب واللغة العربية، حتى فى ذاتها فى العصر الكلاسيكى، ويؤكد الدكتور لويس رأيه بقوله : «وحين ننظر إلى خريطة بطليموس، فى القرن الثانى الميلادى، لشبه الجزيرة لا يسعنا إلا أن نتوقف طويلاً. أمام بعض الأعلام، التى يمكن أن تكون آثار جالية مصرية.. فمنطقة الطائف، تظهر فى «بطليموس» باسم «طيبة»، ومكة، تظهر باسم «ملكاى»Malichae، وهى صيغة مجزوءة من «مهليك» Mahlik الحامية.. ووجود هذه الأسماء، فى شبه الجزيرة العربية، أكثر من خمسة قرون قبل الإسلام، يوحى بتأثيرات مصرية قديمة، سابقة على التاريخ الميلادى... والتوراة تشير إلى أن «أماليك» كانوا يسكنون شبه الجزيرة... وهذه الرواية تطابق الرواية

العربية بأن مكة، كانت قبل مجىء العرب إليها، يسكنها قوم اسمهم «العماليق» ومنهم بنو جرهم، وهذا يفسر اسم مكة، كما ورد فى بطليموس، وهو «ملكاى» أو موطن «أماليك» أو عماليق المذكور فى التوراة... وقد استخلصنا أن الهكسوس أو ملوك الرعاة، عندما طردوا من مصر، استوطنوا الحجاز، واتخذو من مكة عاصمة لهم... ولا يستبعد أن يكون المصريون، بعد أن طردوا الهكسوس عبر برزخ السويس، طاردوهم بعد ذلك بتجريد حملات عليهم، عبر البحر الأحمر، فى مواجهة الأقصر والقصير، أيام مجد طيبة، فى الدولة الحديثة، فى زمن النخامسة والرعامسة، واحتلوا ساحل الحجاز المواجه لمصر، أو جزءاً منه فأطلقوا عليه اسم «طيبة» كما ورد فى بطليموس، ليمحوا آثار الهكسوس. وبعد استقلال مصر، انتهى النفوذ المصرى، وبقى اسم طيبة «الطائف» الذى ورثه العرب، بعد احتلالهم للحجاز، فى زمن تال للقرن التاسع قبل الميلاد «فالعرب إذن موجة متأخرة جداً من الموجات التى نزلت على شبه الجزيرة، من القوقاز والمنطقة المحيطة ببحر قزوين والبحر الأسود (نحو ١٠٠٠ سنة ق.م أوقبل ذلك بقليل).

* ثم كان الفرض. الذى أسس عليه الدكتور لويس عوض مقدمته فى فقه اللغة العربية وهو : «أن المجموعة السامية، ونموذجها اللغة العربية، والمجموعة الحامية، ونموذجها اللغة المصرية القديمة، ليستا مجموعتين مستقلتين بذاتهما، وإنما هما فرعان أساسيان فى تلك الشجرة السامقة التى خرجت منها المجموعة الهندية الأوربية».

ثم بدأ الدكتور لويس عوض بعد ذلك (ص ١٤٩) حصر المبادىء الفونوطبقية التى بنى عليها نظريته. والتى تتفق مع أراء علماء اللغة فى العالم الذين يرجحون، بل يؤكدون وحدة الأصل بين المجموعة الهند أوربية. والمجموعة السامية الحامية... حصر الدكتور لويس المبادىء والأمثلة.. ولايقوم بهذا الجهد إلا عالم ضليع باللغات وبالمنهج العلمى لدراسة اللغة والأجناس... ومن أبرز الأمثلة على قوانين : تبادل الحروف السنية، وتبادل السقف حلقيات، وتبادل الحلقيات، وتبادل أصوات الأزيز أو (لهسهسة) وتبادل السوائل و«الأنغميات» (أنف فم) وتبادل الحلقيات. ماذكره الدكتور لويس فى الصفحات الباقية من الكتاب :

«أنا» و«نحن» العربية، قريبة من «نحنا Nehna» فى الحبشية و«احنا» فى العامية المصرية، وهى قريبة من نطقها فى المصريات القديمة ومن «نينو» و«أنينو» فى الأكادية، و «نوكنى Nonkni فى لغة البربر، و«نو Nos.. فى اللاتينية ونو Nous» الفرنسية.. وكلها بمعنى «نحن».

اسم «نوح» صيغة خامية من «إنس» أو «عنخ» المصرية القديمة، (قارن أخنوخ Enoch فى المصرية القبطية)، «عوذير» هو «أوزير» و«أوزوريس» مذكر «إيزيس».. يرى ديدور الصقلى، أن أوزير أو أوزيريس كان ملكا مصرياً، اكتشف الزراعة والصناعية والأبجدية.. وكلام ديدور، يعبر عن تحويل الشعوب للآلهة القديمة إلى أبطال حين ظهر التوحيد.. وأوزير هو عزيز أو العزيز (قانون فرنر ـ ز) وعزيز مصر، اشتهر فى العالم القديم، بحامى حمى مصر، وقاهر أعدائها، وأخذهم «أخذ عزيز مقتدر»، و«عزيز» باق فى «عاشور» المصرية، وفى العزى صنم جاهلى وفى «ليعاذر» وعاذر، لأن البعث وإحياء الموتى، كانا فى دائرة اختصاص أوزير، ملك الموتى (عوزيرايل = عزرائيل)، كما أن «إيزيس» لا تزال باقية فى «عايدة» الحبشية والمصرية.

ويثبت مانيتون، فى المكتشف من وثائقه. أن موسى كان كاهنا مصريا فى معبد رع. بهليوبوليس، وكان اسمه «أوزيرسيف»، وكانت له دعوة دينية جديدة فخرج على كهنة رع. وهاجر إلى «أڤاريس» عاصمة الهكسوس، وأقام بينهم وأعطاهم شرائعه، ثم قادهم (وهم من أصول سامية) فى خروجهم من مصر وقد سموه «موسى» أى ابن النهر.

بعد هذا العرض للتحولات الفونوطيقية، التى تثبت صلة العربية بغيرها من الساميات الأقدم، وصلتها وصلة الساميات وغير الساميات بالعائلة الهند أوروبية لا ينسى لويس عوض الدكتور إبراهيم أنيس الذى «كان له فضل الريادة بين المحدثين فى تعقب هذه التحولات الفونوطيقية».

لقد اضطررت إلى هذا الاقتباس الطويل من مقال الأستاذ على الألفى لعدة أسباب هى:

* أن الأستاذ على الألفى قد ركز على المحتويات الأساسية لكتاب لويس عوض وقدم أفكاره وفروضه ونتائجه فى سياقها الصحيح، وهو الأمر الذى

حاول المغرضون أن يخفوه وأن يهيلوا عليه التراب رغم ضرورة عرضه بهذه الحيدة الكبيرة لقارئ هذا البحث.

* أن الأستاذ على الألفى من أهل الاختصاص فى فقه اللغة العربية ولا يستطيع أحد أن يتهمه بالكيد للعروبة أو الإسلام، وخصوصاً وهو ينشر فى مجلة تحرص أشد الحرص على إجلاء الجوانب المشرقة للحضارة العربية الإسلامية والدفاع عنها بوعى وعقلانية واستنارة عملاً على ترسيخ لغة الحوار فى مناقشة الرأى الآخر.

ومن الدراسات الهامة التى تدخل فى مجال الحوار الموضوعى كتاب «أصل العرب ولغتهم بين الحقائق والأباطيل» «للدكتور عبد الغفار حامد هلال رئيس قسم أصول اللغة بجامعة الأزهر، حيث نجد الكتاب يركز على أصول المسائل فيما أثاره الدكتور لويس عوض عن العرب ولغتهم وحداثة الموجة العربية وكذلك حداثة اللغة العربية وزعامة قريش وسيادة اللهجة القرشية، ويناقشه فى هدوء وموضوعية باسطاً حجته وبراهينه محاولاً دحض افتراضات لويس عوض ونتائجه، والدكتور عبد الغفار يؤيد فروضه واستنتاجاته بإسنادها إلى مصادرها ومراجعها فى وضوح تام، بدرجة تجعل من كتابه درساً مفيداً لكل المهتمين بقضايا اللغة العربية ودراستها.

فضلاً عن ذلك فإن الدكتور هلال يتوخى الأمانة المطلقة فى عرضه لأفكار لويس عوض ثم يناقشة بما يليق من أساليب العلماء الذين يقدسون حرية الرأى ويحترمون الرأى المخالف مهما كانت درجة الخلاف. والأمثلة على ذلك موجودة فى كتابه من البداية حتى النهاية. وسوف أقدم مثالاً واحداً «للتدليل على هذا الموقف النزيه، ففى صفحة (٢٥) من كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية» يناقش الدكتور لويس عوض ما قاله الدكتور جواد على بخصوص التغيرات المناخية لجنوب الجزيرة العربية ويرفض رأيه الخاص بخصوبة اليمن فى العصور القديمة، ويعترض البعض على رأى لويس عوض ثم يقحمون القرآن الكريم فى المسألة دون وجه حق ويقولون إن «إنكار خصب اليمن ووصفه. بأنه تشنجات بشرية بعد اتهاماً للنص القرآنى الموثوق به» وهو موقف يسعى للإثارة والاتهام بغير سبب معقول يصل إلى حد تلفيق

التهم لأن لويس عوض لم يكن يتحدث عن القرآن وانما كان يرد على كلام الدكتور جواد على وهنا تتجلى قيمة الموقف العلمى والموضوعى الذى يتخذه الأستاذ الدكتور عبد الغفار هلال فى كتابه حيث يلتزم جانب الحق والأمانة فيقول : «ثم إن الدكتور لويس عوض ينكر أمر جفاف الجزيرة فى العصور السحيقة والذى أيده كثير من علماء الجيولوجيا والآثار ويعرض لرأى البرنس كيتانى وينقده معتمداً على ماذكره موسكاتى من أن الصحراء العربية لم يطرأ عليها فيما يبدو أى تغيير منذ فجر التاريخ وأنها لم تتغير إلا قليلاً منذ أقدم الأزمان التاريخية إلى يومنا هذا.

ونقد ـ فى هذا الصدد ـ ما ذكره الدكتور جواد على من التغيرات الجغرافية والمناخية فى جنوبى الجزيرة العربية وأن اليمن كانت جنة خضراء انبثق منها الإنسان الأول ثم أصابها الجفاف.

ووصف هذا الرأى وأمثاله بأنه تشنجات بشرية تحتاج فى تفسيرها إلى تشنجات جيولوجية أو أيكولوجية (بيئية).

ولا ندرى مبعث هذه الأفكار التى يرسلها الدكتور لويس على عواهنها دون ترو أو إدراك للحقائق المسلم بها تاريخياً ووثائقيا، فما قاله فى هذا المجال زيف بلا مراء».

هذا هو المنهج النقدى المطلوب فى مثل هذه الحالات وهذا يفيد القارئ والكاتب على السواء، ويزيد القراء معرفة بتاريخ أمتهم ولغتهم كما يزيد انتماءهم إلى هذه اللغة العظيمة التى كادت أن تصبح غريبة بين أبنائها. فالحوار والمناقشة هى الطريق الوحيد لإثارة حماس الشباب والدارسين، أما المصادرة فلن تفيد أحداً. فقد تشفى غليل بعض الحاقدين والحاسدين، لكنها أبداً لا تفيد أحداً. فضلاً عن أن المصادرة سلاح ذو حدين، فقد يستفيد منها من يدعو إليها حين تتوافق مصالحه مع مصالح السلطة، ولكن ماذا يحدث حين يقع الخلاف بين هذا الداعية وبين السلطة، أو كيف يكون موقفه اذا جاءت سلطة أخرى مخالفة لأفكاره. ألا يدعوه ذلك للتباكى على حرية الفكر التى ساهم هو فى تدميرها؟

لسنا ضد النقد مهما كان قاسياً، ولكننا ضد الإثارة والتحريض الدينى والمذهبى، بل وضد السباب الذى وصل فى كتاب البدراوى إلى حد وصف الدكتور لويس عوض بأنه «قلب منغول بالحقد».

وقد كشف الكاتب الصحفى الأستاذ حازم هاشم دور السادات ورشاد رشدى فى مصادرة كتاب «فقه اللغة العربية» فى مقاله بمجلة «القاهرة» ديسمبر ١٩٩٢، تحت عنوان «أسرار جديدة حول كتاب مقدمة فى فقه اللغة العربية» قال فيه إنه كتب مقالاً قصيراً بجريدة «الشعب» (١٧/ ٣/ ١٩٨١) يدعو فيه إلى مناقشة آراء الدكتور لويس عوض الخاصة باللغة العربية والدين الإسلامى ثم أضاف :

«وقد حدث بعد نشر مقالى بحوالى أسبوعين أن عرفت أن المرحوم الأستاذ الدكتور رشاد رشدى يبحث عنى، فلم يكن يعرف رقم تليفونى، بل أخبره البعض ممن سألهم بأننى أعمل فى مجلة الإذاعة والتليفزيون فكان أن ترك لى رقم تليفونه للاتصال، وعندما اتصلت به حدد لى موعداً فى بيته المواجه لحديقة الحيوان فى يوم جمعة، وعندما جلست إليه ـ وكانت السيدة الفاضلة قرينته حاضرة اللقاء فى بعضه - راح يسألنى عن الأسباب التى تجعلنى لا أكتب فى مجلة الإذاعة، خاصة وأن رئيس تحريرها الكاتب احمد بهجت هو ابن إخته، وقد عرض أن يتدخل فى عدم منعى من الكتابة لدى رئيس تحرير المجلة، فأخبرته أننى أحد كتاب جريدة «الشعب» المعارضة وأن الأستاذ أحمد بهجت قد أعلن أنه لن يسمح لى بالكتابة فى مجلته ـ الإذاعة والتليفزيون ـ طالما أننى أكتب فى جريدة «الشعب»، وبعد أكثر من شهر اتصل الدكتور رشاد رشدى بى وطلب منى الحضور إليه فى مجلة «الجديد» التى كان يرأس تحريرها وقتها، وعندما ذهبت إليه رد لى نسختى من الكتاب، وأطلعنى على ثلاث ورقات طلب منى قراءتها، وقد حملت الورقات الثلاث ملاحظات عامة على كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية» وتنتهى هذه الملاحظات بالتنبيه إلى خطورة الكتاب، وأنه ما كان للمرحوم الشاعر صلاح عبد الصبور ـ كان وقتها رئيس الهيئة العامة للكتاب ـ أن ينشر الكتاب، لأن فيه مالا يليق وقد يثير متاعب كثيرة!

وبعد أن قرأت لاحظت أن الدكتور رشاد رشدى حريص على استرداد الورقات الثلاث، وكنت واثقا من أن أصلها قد وصل إلى الرئيس الراحل أنور السادات، فقد كان المرحوم الدكتور رشاد مستشاراً للرئيس الراحل للشئون الفنية، كما كان يرى الرئيس الراحل بصفة منتظمة أسبوعياً، تقله سيارة الرئاسة إلى أى الاستراحات التى يخلو فيها الرئيس إلى خلصائه».

كانت مهمة رشاد رشدى هى كتابة التقارير ضد الكتاب وصاحبه الدكتور لويس عوض ثم الطعن فى الشاعر الكبير صلاح عبد الصبور الذى كان يتولى رئاسة هيئة الكتاب فى ذلك الحين بالإضافة إلى ذلك، فقد عمل رشاد رشدى على تجنيد الكتاب لمهاجمة لويس عوض كما أوضح الأستاذ حازم هاشم فى مقاله ولكن الأستاذ حازم يؤكد على أن مقالات الدكتور البدراوى زهران كانت قد بدأت تظهر فى مجلة «الإذاعة والتليفزيون» قبل مقاله بجريدة «الشعب» وقد جمع الدكتور زهران هذه المقالات فى كتاب عنوانه «دحض مفتريات ضد إعجاز القرآن ولغته - وأباطيل أخرى اختلقها الصليبى المستغرب الدكتور لويس عوض» نشرته رابطة العالم الإسلامى بمكة المكرمة. وكما يسجل الأستاذ حازم هاشم أن الدكتور البدراوى قد حذف من عنوان كتابه عبارة «الصليبى المستغرب» فى طبعات القاهرة التى وصلت إلى الخامسة : ولابد أن القارئ يتساءل عن رواج الكتاب ليعاد طبعه خمس مرات فى مدة أقل من عشر سنوات . ورأى الخاص أن الناس يبحثون في كتاب البدراوى عما قاله لويس عوض فالممنوع مرغوب، وهذه حقيقة يعرفها البدروای زهران جيداً. فكتاب لويس مصادر ولا يوجد سبيل إلى معرفة كل أفكاره أو بعضها إلا من خلال معارضات الخصوم ـ والتاريخ يشهد أن كثيراً من الفلسفات الكبرى والمعتقدات المخالفة والتي كان أصحابها يتعرضون للاضطهاد والتنكيل، زاد انتشارها وتأثيرها عن طريق خصومها وإن كتابه قام على أساس أنه يعرض لأفكار لويس التى كانت متداولة ويحذر منها ويطالب بمصادرتها، فهل يجوز له أن يعيد نشر هذه الأفكار بعد أن تمت المصادرة منذ سنوات؟ ألا يعنى هذا أن الكاتب يقوم بترويج هذه الأفكار الآن والاستفادة منها مادياً لحسابه؟

لقد ذكر الدكتور البدراوى زهران فى كتابه (صـ ١٠) ما يلى:

« وبعد حين من الزمن عاد الكتاب للتداول فى معظم البلاد العربية فهو يحمل عنوانا ذا طابع علمى ويعرض ماجاء فيه عرضا يلبسه ثوب البحث العلمى..»

ومعنى هذا الكلام بوضوح ان مصادرة الكتاب فى مصر لم تحل دون نشره فى معظم البلاد العربية فتكون نتيجة المصادرة هى ان كتاب لويس عوض أصبح نهبا مباحاً للصوص الكتب فى لبنان وغيرها وفى الوقت الذى اتيح للآخرين ان يقرأوه حرم منه ابناء مصر الذين فرضت عليهم الوصاية الفكرية فلم يشاركوا بالرفض او القبول. وكأن الشعب المصرى صاحب الحضارة العريقة قد أصبح قاصراً عقليا وثقافيا الى الدرجة التى تبيح لبعض ابنائه ان يفرضوا الوصاية على عقله وفكره. هذه احدى اشكاليات المصادرة ان احدا لا يفلت من اثارها الضارة: فهى فى حين تؤدى الى قهر المفكرين والمبدعين وضياع جهودهم وحقوقهم عبثا فانها تضع دعاتها وانصارها فى مأزق تاريخى باعتبارهم اعداء لحرية الفكر ولحقوق الانسان مبدعا كان او قارئا وهو ما حددته كل المواثيق الدولية.

فالافراج عن هذا الكتاب وتداوله هو الذى يعطى المشروعية لاعتراض المعترضين أو نقدهم. والدكتور البدراوى يسخر من قول لويس عوض للصحف :

« املك حق الاجتهاد ولا أدعى العصمة » ويقول انه «دفاع يؤكد فيه اعترافه بخطئه» ومن قال ان لويس عوض لا يخطئ ؟ وهل يعرف الدكتور البدراوى انسانا معصوما من الخطأ؟ وهل يعرف كتابا يخلو من الأخطاء؟ ان كان هذا أو ذاك فليدلنا عليه لكى نشاركه هذه المعرفة. فالعصمة لله وحده وللرسل والانبياء اما البشر فلم يقر أحد بعصمتهم. ومن هنا كان اعتراضنا على المصادرة لانها جعلت الرأى احتكارا للقلة التى يمكن ان تكون مخطئة. والتى لوأنها كانت تثق فى تقديرها لإحتكمت الى رأى القراء خصوصا وان هذا الكتاب الذى يحوى حوالى ستمائة صفحة عن جذور الكلمات والمشتقات فى معظم اللغات المعروفة لم يكتب لعامة القراء بل لخاصتهم كما قال توفيق الحكيم فى رسالته إلى لويس عوض، وهؤلاء ليسوا فى حاجة لحماية عقولهم

أو فرض الوصاية عليهم لأنهم بلا أدنى شك قادرين على إكتشاف الأخطاء والمشاركة فى رفضها وتصحيحها وبهذا يساهمون فى إنتاج المعرفة وترشيد الأبحاث بأسلوب موضوعى يحمى الجميع ولا يضير أحداً ولكنه يرقى بالجميع ويرتفع بهم فى مدارج الصدق والحق وحرية الضمير. وهذا ما تؤكده الرسالتين التاليتين:

رسالة
من توفيق الحكيم إلى لويس عوض:
الإحتكاك العقلى يزهر الحضارات

«١٨مايو ١٩٨١».

عزيزى الدكتور لويس عوض

قرأت كتابك الضخم عن فقه اللغه العربية وأعجبت بالكد والإجتهاد مع الصبر الطويل على صعوبة البحث. فمن الواضح أنه ليس كتابا لعامة القراء ولا حتى لأكثر المثقفين، بل هو مما لا يتوافر عليه إلا جلة المتخصصين. ولا شك أن اللغة العربية لجديرة أن يبحث فى جذورها وأصولها وفروعها المفكرون والجادون أمثالك. ولقد سبق أن بحث فى ذلك المفكرون الأقدمون. فقد ذكر المفسرون أن القرآن الكريم وهو عربى صريح وجد فيه من الألفاظ التى تنسب الى سائر اللغات. وقد قال فى ذلك ابن عطية وهو من جهاذبة الفقهاء المفسرين:«فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ إنها فى الأصل أعجمية لكن إستعملتها العرب وعربتها فهى عربية بهذا الوجه. وقد كان للعرب العاربة التى نزل القرآن بلسانها بعض مخالطة لسائر الألسنة بتجارات وبرحلتى قريش وكسفر مسافر بن أبى عمرو إلى الشام وكسفر بن الخطاب وكسفر عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد الى أرض الحبشة وكسفر الأعشى الى الحيرة وصحبته لنصاراها مع كونه حجة فى اللغة فعلقت العرب بهذا كله ألفاظا أعجمية غيرت بعضها بالنقص من حروفها وجرت الى تخفيف ثقل العجمة وإستعملتها فى أشعارها ومحاوراتها حتى جرت مجرى العربى الصحيح ووقع بها البيان وعلى هذا الحد نزل بها القرآن».

هذا نص ما قاله ابن عطية، فالبحث إذن فى أصول اللغة العربية مما يستلزم قيام المفكرين بالبحث فيه، وكل بحث منذ وجدت الأفكار ونشأت العلوم يستوجب الخلاف والإتفاق. ومن هذا الإحتكاك العقلى فى التجاوز تتفتح الأذهان وتتوهج العقول وتزدهر الحضارات وهذا ما عرفته حضارة العرب والإسلام فى أزهى عصورها.. لذلك سررت غاية السرور أن يقوم مفكر مثلك بالبحث فى فقه اللغة ليسير فى طريق الاسلاف الباحثين

بهذا الصبر والجد والإقدام دون احجام أمام الصعوبات.

وأكرر لك الشكر والإعجاب والتقدير.

«توفيق الحكيم»

رسالة

من نجيب محفوظ إلى لويس عوض:

بهرنى منهجك العلمى الدقيق

«يسعدنى أن أخبرك بأننى فرغت اليوم من قراءة كتابك «مقدمة فى فقه اللغة العربية»، ورغم أن فقه اللغة من المواد التى أقاربها برفق ومن بعيد، فقد بهرنى منهجه العلمى ودقته الكبرى فى البحث والتقصى. وبهرنى أيضا أن يصدر مثل هذا العمل الفذ فى هذا الجو الثقافى الراكد. فهذه هزة نرجو أن تستمر وتزداد قوة حتى ترجع مصر إلى سابق موقعها العلمى فى الوسط العربى.

ولعل كثيرين يخالفون بعض الآراء التى وردت فى مقدمة الكتاب. ولكنه الخلاف المثمر الذى يفضى عادة إلى المعارك الفكرية فتخصب الفكر والبحث وتؤيد قضية حرية الفكر التى طالما أينعت فى مصر».

«نجيب محفوظ»


وثائق

محاكمة فقه اللغة العربية

تقديم :

صدر كتاب (مقدمة فى فقه اللغة العربية) للدكتور لويس عوض عن الهيئة المصرية العامة للكتاب فى ١٩٨٠، كما هو واضح من تاريخ الإيداع بدار الكتب المسجل فى نهاية الكتاب.

وظل الكتاب معروضا للبيع فى مكتبات الهيئة مدة تقرب من عامين، بيع خلالها نحو ألف نسخة من كمية المطبوع منه. وهذا يعنى أن الكتاب قد أخذ دورة كاملة من التداول فى كل أنحاء مصر، وفى معرض الكتاب الدولى فى يناير ١٩٨١، مما يجعل فكرة المنع أو المصادرة عبثا لاجدوى منه. وكما يقول ا. ف. ستون :

«إن الأفكار ليست فى هشاشة البشر. فهى غير قابلة للكسر. فهى لايمكن أن ترغم على شرب السم. لقد عرف سقراط أن أفكاره سوف تحيا بعد موته، وكذلك مثله، ولكن أثينا سوف تحمل عار موته»

(من كتابه «محاكمة سقراط»).

ورغم هذا كله، تقدمت إدارة البحوث والنشر بالأزهر بمذكرة تطلب فيها تدخل الحكومة لضبط الكتاب ومنعه من التداول ومصادرته. والمذكرة كتبت فى ٦ سبتمبر ١٩٨١، أى فى اليوم التالى لحملة الاعتقالات التى قام بها الرئيس السادات ضد خصومه ومعارضيه السياسيين، وشملت الحملة اعتقال ١٥٣٦ من كبار المفكرين والسياسيين والصحفيين، فضلا عن كبار رجال الدين الإسلامى والمسيحى. وقد أفلت الدكتور لويس عوض من الاعتقال.

ونتيجة لهذا لم يجد خصوم لويس عوض شيئا ضده فحركوا قضية الكتاب.

وردا على ذلك، قام المؤلف برفع دعوى للمطالبة بالإفراج عن الكتاب حتى لايحرم من الوصول إلى القراء الذين أعد لهم. كما تقدم الأستاذ أحمد شوقى الخطيب المحامى بمذكرة وافية يفند فيها كل ماجاء بمذكرة مجمع البحوث من ادعاءات ضد الكتاب ورد عليها من نصوص الكتاب.، لكن المحكمة لم تلتفت إلى اقوال الدفاع وأيدت الضبط.

ومنطوق قرار المحكمة يقتصر على «تأييد الضبط»، أى التحفظ على مابقى من نسخ الكتاب. وإذا كانت تلك الظروف قد حالت دون عمل استئناف لهذا الحكم، فإن الأمر مازال متروكا للحاكم العام لإصدار قرار حاسم بالإفراج عن الكتاب، إنقاذا لحرية الفكر، وتأكيدا لتطابق سلوكنا مع أقوالنا فى إقامة صروح الديمقراطية، فلا حرية ولا ديمقراطية فى ظل مصادرة الرأى الآخر.

ويهمنى فى هذا الصدد أن أشير إلى رأى الدكتور سيد رزق الطويل، وهو أحد العلماء المسلمين الذين يرفضون موقف لويس عوض لكنه يرفض المصادرة بالدرجة نفسها. ويقول:

«إن مصادرة الفكر المنحرف بقوة القانون يوحى (كذا) بعجز الفكر القويم عن النضال، ويشكك فى قدرته على الثبات، وإنه ليس له من خصائصه الذاتية مايحميه، ويذود عنه، وإنه لاحيلة له إلا الاستعانة بقوة القانون». كما يضيف أن المصادرة ضد طبيعة الحياة التى يقوم أمرها على الصراع المستمر بين الخير والشر، لتظهر القيم الفاضلة، ويعلو شأن المثل الكريمة. ويشير إلى موقف القرآن الكريم الذى يأبى فرض الإيمان على البشر «وقل جاء الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (المحاورة.. أقوى من المصادرة، أدب ونقد، يناير ١٩٩٢).

أما الدكتور محمد أحمد خلف الله، فقد ذهب فى العدد نفسه من المرجع السابق إلى مايلى :

«أما عن مصادرة الكتاب من قبل الأزهر فأنا لا أوافق عليها لسبب بسيط جدا، وهو أن الثقافات الإسلامية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين كانت حرة وطليقة، بمعنى أن العقل العربى كان يجول فى الآفاق المختلفة، وليس أدل على ذلك من أن علماء التوحيد كانوا يتحاورون فى وجود الله ذاته وفى وحدانيته. وقضية «ابن حنبل» فى طبيعة القرآن وهل هو قديم أم حادث، هى خير دليل فى هذا المقام».

وأضيف، هنا، أن لويس فى هذا الكتاب يستعرض بعض هذه الجوانب، فى ضوء علاقتها باللغة العربية وفقه اللغة، ويشير إلى أسباب قفل باب الاجتهاد فى هذا الموضوع، وذلك فى تقديمه للحديث عن فقه اللغة العربية فى ضوء المناهج الحديثة. ويرى لويس عوض رأيه فى هذه الأمور، خطأ أو صوابا، ولكن حسبه أنه يربط العقل العربى الحديث بأزهى عصور الفكر والثقافة العربية. وهو يقول إن العرب والمسلمين كان لهم فكر حى ومدارس فلسفية تجتهد وتتصارع، وكانت لهم حضارة وارفة الظلال تمتد من حدود الصين شرقا إلى إسبانيا غربا، وهو يؤكد ذلك فى عديد من كتبه الأخرى، فهل يمكن أن يكون هذا المفكر عدوا للإسلام أو للعرب كما يتصور بعض الناس؟!

وأكتفى بهذا التقديم لنعرض ملف القضية الذى يتضمن ثلاث وثائق هامة هى :

١ - مذكرة مجمع البحوث الإسلامية التى طالبت بضبط الكتاب ومصادرته فى ١٩٨١/٩/٦.

٢ - مذكرة دفاع مقدمة من الأستاذ أحمد شوقى الخطيب محامى الدكتور لويس عوض، يفند فيها ماجاء بمذكرة مجمع البحوث من ادعاءات، ويرد عليها من نصوص الكتاب بما يثبت عدم صحتها.

٣ - قرار المحكمة الذى صدر فى ١٩٨٣/٦/٣٠، مؤيدا لعملية الضبط..

الوثيقة الأولى : الاتهام

مجمع البحوث الإسلامية

الأمين العام المساعد

«المآخذ على كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية»

تأليف/ د. لويس عوض

هذا الكتاب ينطوى على مغالطات دينية ولغوية خطيرة ينبغى أن ننبه إلى شرها.

فى الفصل الثانى من هذا الكتاب :

١ ـ يرى المؤلف مذهب أهل السنة فى القول بقدم القرآن وماتبعه من القول بقدم اللغة العربية يرتبط بنظرية اللوجوس المسيحية التى تقول بقدم الكلمة.

ففى نظره أن فقهاء الإسلام اجتهدوا أن يضعوا نظرية الوحى فى الإسلام على غرار نظرية اللوجوس، وهى كلمة الله المرادفة لعقل الله أو للروح القدس أو نظرية الفيربوم Verbum وهى كلمة الله المرادفة للفعل «الإلهى» أو«الفيات» Fiat أو الخلق الأول بكلمة «كن» فيكون فكان الكون، وهى فى نهاية الأمر صورة من صور اللوجوس المرادف لعبارة «روح الله وكلمته» (مقدمة فى فقه اللغة العربية ص ٨٥، ص ٨٦ وأيضاً ص ٦٩).

٢ ـ مهاجمة الكتاب عقيدة التوحيد الإسلامية وجعلها تقوم على مبدأ التثليث وكثيرا ما حاول وصل الإسلام بهذه النظرية فى مواقع كثيرة. ويزعم أن كلمة «صمد» فى العربية «وهى من الأسماء الحسنى» كلمة محيرة لأنها مادة جامدة لم تشتق من فعل ولم يشتق منها فعل.

ويفهم من كلام د. لويس عوض مايلى :

(أ) أن «صمد» ثلاثة وأن الثلاثة فى مفهوم الكلمة قائم على اختلاف علماء اللاهوت المسيحى وطبيعة المسيح والله وكيفية اتصالهما بكلمة «صمد»

يعنى الاسم فيها هو الصفة والصفة هى الاسم ومعنى «الصمدية» الثالوث أو الثلاثة.

(ب) لم تشتق الكلمة «صمد» من الفعل «صمد» «يصمد».

(ج) الصمد من الأسماء الحسنى، وهى كلمة نادرة الاستعمال غامضة المعنى وهى كلمة محيرة ولذلك ربط المفسرون معناها دائما بتوكيد التوحيد وإنكار التثليث فى مفهوم الصمدانية (مقدمة ص ٣٠٥)، وزعم أن كلمة «صمد» فى القرآن الكريم تنطوى على مبدأ التثليث.

فعند حديثه عن العدد «ثلاثة» ص ٣٠٥ عقد مقارنة بين كلمة «خمت» المصرية القديمة وكلمة «صمد» العربية وجعل كلا منهما مساوية للأخرى، أو بعبارة ثانية جعل قوانين الفونطيقا تسوغ التبادل بين الخاء الحامية والصاد العربية وبين التاء الحامية والدال العربية وحكم بأن الكلمة العربية «صمد» متطورة عن الكلمة المصرية القديمة «خمت».

ومادام قد ذكر كلمة «خمت» المصرية ثلاثة فإن كلمة «صمد» ثلاثة أيضا بقول الكتاب.

وطبقا لقوانين الفونطيقا «خمت» المصرية = «صمد» العربية قانون ح الحامية تساوى س السامية فإذا كان الأمر كذلك كان معنى الصمدية :

«الثالوث» أو الثلاثة وكان معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الانبثاق نقول : وهذه التصورات مجرد أوهام لا تجد الدليل العلمى.

٣ ـ ومن الجوانب الخطيرة فى هذا الكتاب التهجم على النصوص القرآنية.

فالكاتب مثلا ينكر أمر خصب جنوبى الجزيرة العربية «اليمن» فى التاريخ القديم ويصف القول بخصب هذا الجزء من الجزيرة بأنه تشنجات بشرية تحتاج فى تفسيرها إلى تشنجات جيولوجية.

نقول : وهذا إنكار للحقائق المسلم بها وثائقيا وتاريخيا.

فالقرآن الكريم، وهو أوثق النصوص وأعلاها، يشير إلى خصب جنوبى الجزيرة العربية قائلاً: «لقد كان لسبأ فى مسكنهم آية جنتان عن يمين

وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور. فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكل خمط وأثل وشىء من سدر قليل. ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازى إلا الكفور». فإنكار خصب اليمن ووصفه بأن تشنجات يعد اتهاماً للنص القرآنى الموثوق به، مع أن الحقائق والوثائق تؤيد ماجاء به القرآن الكريم، ولذا فهذه الدعوى زيف بلامراء.

٤ ـ والكاتب يتخطى الحدود فيزعم أن الإسلام ينطوى على العنصرية والعصبية، فالإسلام كان يضم العرب والمستعربين «الموالى» وبالطبع كان فى زعمه يتضمن أن الإسلام الصحيح فيه طبقات غير طبقات الإيمان والتقوى والعمل الصالح، وهو مالم ينص عليه صراحة فى التاريخ الإسلامى خشية الفتنة ولمخالفته صراحة لجوهر الدين (مقدمة ص ٥٤).
والواقع أن الكاتب ارتكب مخالفات تاريخية، وعليه فالإسلام كان ولا يزال ممثلا للاهتمام بغير العرب، وكان الموالى من الشرف إلى حد كبير فى عصر الرسول «ص» والقرآن الكريم يضع هذا المبدأ المهم قائلا : «يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير».

أما أن مبدأ العنصرية لم ينص عليه صراحة فى الدين الإسلامى خشية الفتنة، فهذا لا دليل عليه من الواقع ولا من التاريخ، وهو يناقض نفسه حين يدعى أن جوهر الدين الإسلامى يتنافى مع التعصب، وقد جعل الكاتب العصبية والعنصرية تتجلى فى قريش لأنهم أهل النبى ومنهم نشأ فنشأ الشرف معهم لهذه القبيلة.

ثم إن الخوارج والشيعة يمثلان ـ فى رأيه ـ ثورة واحتجاجا على سيادة الجنس العربى على الشعوب الإسلامية باسم اللغة والدين، بل وسيادة قريش على كافة القبائل العربية لمجرد أن النبى كان قرشيا «مقدمة ص ٥٤» واتهم علماء العربية بالتعصب والعنصرية حين تحدثوا عن أثر لهجة قريش فى اللغة العربية وأنها تغلبت على بقية اللهجات واللغات الأخرى، وجعل ذلك كله بسبب نزول القرآن الكريم بلهجة قريش وبسبب سيادة قريش ولهجتهم بعد انتصار الإسلام.

وهذا الحديث قصد به الكاتب الغض من شأن اللهجة القرشية بخاصة واللغة العربية بعامة والغض من شأن أصحاب تلك اللهجة التى نزل بها القرآن الكريم والتقليل من أثرها فى تكوين اللغة العربية بمحاولة إرجاع هذا الأثر إلى العصبية والعنصرية «مقدمة ص ٦٠، ٦١، ٦٧».

٥ ـ الكاتب يتهم أئمة الإسلام كالإمام الشافعى وأبى عبيدة بالعصبية والعنصرية أيضا لمجرد أنهما قالا : إن اللغة العربية تخلو من الألفاظ الأعجمية فقد اتهم قول الإمام الشافعى بسعة العربية وإمكان اتفاق لغتين فى بعض الألفاظ بأنه موقف دعاة العنصرية العربية الذين غالوا فى تصورهم لقدم الجنس العربى والحضارة العربية «مقدمة ٦٥».

وادعى أن نظرية التعصب للغة العربية بجعلها لا تقبل الألفاظ الدخيلة هو السبب فى دخول العربية فى مأزق شطرها إلى لغتين لغة الكتابة المقدسة ولغة الكلام الدارجة.

والعلماء الذين قالوا بوقوع الأعجمى فى القرآن ليسوا شعوبيين بل إنهم جمع غفير من الصحابة وصدر الأمة مثل ابن عباس ومجاهد وعكرمة وأبى عبيدة القاسم ابن سلام وغيرهم من جملة العلماء وكبار الباحثين قديما وحديثا.

أما دعوى الكاتب بأن منع وقوع الأعجمى فى القرآن شطر العربية إلى شطرين، فهى دعوى غير مسلمة بل إنها تنطوى على نظرة خبيثة تريد ترك الباب مفتوحا لدخول الألفاظ والتراكيب الأجنبية فى اللغة العربية لتفقد العربية شخصيتها، بل إن طبيعة الانضباط وعدم التهاون هى التى حفظت لنا لغة القرآن سليمة حتى الآن.

فهذه التهم التى ألقى بها الكاتب تعد سابقة خطيرة فى التهجم على أئمة الإسلام والتهوين من شأن هؤلاء الأعلام وأثرهم ومكانتهم العلمية والدينية للمسلمين والأمة العربية.

وإن الكاتب يريد أن يصل إلى أغراضه عن طريق قلب الموازين والحقائق وجعل اللغة طريقه.

٦ ـ وقد استنتج بناء على مقدمات افتراها - أن صلب اللغة العربية ذاته كان من نفس الشجرة التى تفرعت عنها المجموعة الهندية الأوربية قبل هجرة العرب من موطنهم القوقازى إلى شبه الجزيرة العربية التى تحمل اسمهم الآن، وبالتالى فإنه ادعى أن ما نجده من عناصر غير هندية أوربية هو الدخيل وليس صلب الأصلاب.

وهو بهذا يحاول أن يثبت أن كتابه يقوم على دعم رأيه الذى يقلب الموازين فيجعل العربية فرعا من فروع اللغات الهندية الأوربية.

ويقول الكاتب : «وقد انتهيت من أبحاثى فى فقه اللغة إلى أن اللغة العربية هى أحد فروع الشجرة التى خرجت منها اللغات الهندية الأوربية».

٧ ـ وأكثر من ذلك جعل التأثير الأوربى مستمرا فى العربية حتى عصر الرسول «ص» ومن المغالطات الكبيرة فى هذا الكتاب محاولة الكاتب فصل مصر عن العرب والساميين وجعلها حامية وهى محاولة تدحضها حقائق التاريخ فالثابت أن الساميين والعرب نزلوا إلى مصر وأفريقية، فقد تمت هجرات قديمة إلى مصر حوالى الألف الرابع ق.م. وهاجرت عشائر سامية إلى بلاد الحبشة قبل الميلاد بعدة قرون، ويذكر المؤرخون أن الهجرات السامية ظلت تتدفق على مصر منذ عصور ما قبل التاريخ وطوال العصور القديمة حتى الفتح الإسلامى فى القرن السابع الميلادى.

ومن هذا يتبين أن المؤلف د. لويس عوض أراد الكيد للإسلام فألف كتابه هذا زاعما أنه دراسة وعلم وتحقيق وفى الحق أنه زيف وباطل وتضليل.

ونرى محاسبة هذا الكاتب على خروجه وتهجمه ونيله من الإسلام.

كما يرى مصادرة هذا الكتاب حفاظا على مشاعر المسلمين ومنعاً لهذه الافتراءات أن تنتشر ويلتبس على القراء ماهو علم وماهو حقد وكيد.

الأمين العام المساعد للمجمع

١٩٨١/٩/٦

الوثيقة الثانية : الدفاع

أحمد شوقى الخطيب

المحامى لدى محكمة النقض

بسم الله الرحمن الرحيم

محكمة جنوب القاهرة الابتدائية

السيد الأستاذ/ رئيس المحكمة

مذكرة

بأقوال الدكتور لويس عوض

معروض ضده ضد النيابة العامة

فى

الطلب الخاص بضبط كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية»

المحدد للنطق بالحكم فيه

جلسة ١١ فبراير سنة ١٩٨٢

(١)

١ ـ فى يقين المطمئن غاية مايكون الاطمئنان للقاء صفحته، الواثق غاية ماتكون الثقة بعدالة وشموخ القضاء المصرى، يلتمس المعروض ضده رفض تأييد الضبط والأمر بالإفراج عن الكتاب فورا، تأسيسا على أن هذا الضبط لايستند إلى أى سند من الحق أو الواقع أو القانون، وأن الحقائق الثابتة فى الأوراق تنقض تماما الأسباب التى بنى عليها، وتدحضها من أساسها ونهائيا، فيما يلى بيان ذلك :

(٢)

٢ ـ فأولى هذه الحقائق الثابتة بالأوراق :

أن الكتاب لم يطبعه ولم ينشره مؤلفه، ولا نشره ناشر خاص، وإنما الذى قام بطبعه، ونشره، وتوزيعه - بل وحرص على أن يحتكر وحده حق نشره وتوزيعه هو الدولة نفسها. ممثلة فى وزارة الثقافة التى قامت بطبعه وتوزيعه

عن طريق إحدى مؤسساتها الرسمية، أو بالأدق المؤسسة الرسمية الحكومية المختصة بطبع ونشر الكتب بالذات، والكتب ذات القيمة بطبيعة الحال وهى «الهيئة المصرية العامة للكتاب»، وذلك كالثابت من العقد المبرم بينها وبين المؤلف فى ١٩٧٨/٥/٦، والمقدم بحافظتنا الأولى.

٣ ـ وحسب الكتاب هذه الحقيقة كيما تعصمه من الضبط أو المصادرة. إذ من المستحيل استحالة مطلقة أن تقوم الدولة بطبع ونشر كتاب، يتضمن مساسا بالنظام العام بأى صوره ـ ناهيك عن المساس بالدين ـ أو يتضمن على أى نحو مايستدعى مصادرته. ومن المعلوم – والطبيعى بل البديهى ـ أن الدولة لا تطبع أى كتاب إلا بعد مراجعته مراجعة دقيقة، ليس فقط للتأكد من عدم مساسه بالنظام العام ـ أو بالدين!! ـ على أى نحو، وإنما للتأكد من أنه كتاب له قيمته العلمية والتى تدعو الدولة إلى أن تتولى أمر طبعه ونشره.

٤ ـ بل أكثر من ذلك أن تحرص على النص فى العقد على أن تحتكر ـ وحدها دون غيرها ـ حق طبعه ونشره (التمهيد، والبند ثانيا) أو.. لمدة ثلاث سنوات تبدأ من تاريخ نشر الكتاب، ولا يجوز للطرف الثانى (المؤلف) أن يتعاقد على نشره أو طباعته مع الغير أو أن يقوم بنشره بنفسه، ويتحمل الطرف الثانى (المؤلف) بكافة الأضرار المادية والأدبية التى تترتب على ذلك، ويقدرها الطرف الأول (الدولة). فهل يمكن أن يقال بعد ذلك أن الكتاب ينطوى على مساس بالنظام العام، أو بالدين، أو بما يدعو لنيله على الإطلاق؟!!

وتثبت حقيقة ثانية :

٥ ـ أن العقد أبرم فى ٦ مايو ١٩٧٨، ومع ذلك لم يصدر الكتاب إلا فى ١٩٨٠ كالثابت من رقم إيداعه بدار الكتب الوارد بنهايته، وبداهة فكل هذا الوقت الذى يناهز العامين لم يكن لإتمام طباعته، وإنما قبل ذلك ـ وقبل طباعته ـ مراجعته مراجعة علمية شاملة، ومن جميع الجوانب وهو ما ينتفى معه تماما أى قول ـ أو حتى مجرد تصور ـ بانطوائه على مايمس بالنظام العام أو بالدين.

(٣)

٦ ـ وثانى الحقائق الثابتة بالأوراق :

إن الكتاب ـ كالثابت به كما قدمنا ـ صدر فى أوائل سنة ١٩٨٠ فى حين لم يصدر أمر الضبط إلا فى نهاية سنة ١٩٨١ (١٥ ديسمبر ١٩٨١ بالتحديد) أى بعد حوالى السنتين من صدوره ونشره وتداوله، وتحت سمع وبصر الدولة بسائر أجهزتها، وإدارة البحوث والنشر بالأزهر والسيد أمينها المساعد، والذى لم يتقدم بمذكرته إلا فى ١٩٨١/٩/٦، وفى اليوم التالى مباشرة ليوم ١٩٨١/٩/٥ الشهير الذى جرى فيه ماجرى، واعتقل خلق الله ورجال الفكر والجامعات وسيقوا للسجون زرافات ووحدانا، حتى قيض الله لهم ـ ولمصر ـ عهدا جديدا أعاد الحق إلى نصابه وأعادهم للحرية وأزال عنهم آثار مالحق بهم من عدوان.

٧ ـ وأن تأتى المذكرة سند طلب الضبط فى هذا الوقت بالذات، فله بلا أدنى شك دلالته الناطقة فى أنها لم تكن إلا مسايرة للطوفان الذى اجتاح البلاد وقتئذ، ودون وجه حق على الإطلاق، بدليل بادرة العهد الجديد إلى إنهائه وإزالته.

٨ ـ على أن الأهم من ذلك هو السؤال :

كيف يمكن أن يظل الكتاب متداولا لمدة عامين تقريبا – علنا، وفى الأسواق، وتحت سمع وبصر الدولة بمختلف أجهزتها، بل والدولة نفسها هى التى طبعته وهى التى تتولى ـ طوال هذين العامين – توزيعه!

نقول :

كيف يحدث هذا ـ ويستمر لمدة عامين ـ لو كان فى الكتاب كلمة واحدة، ولا نقول سطر واحد، ينطوى على أدنى مساس بالدين أو بالنظام العام أو بما يستدعى ضبطه؟!!

وأليس هذا أقطع دليل يشهد للكتاب ويرد عنه تماما أى ادعاء بمخالفته للنظام العام أو القانون أو بانطوائه على مايستدعى الضبط.

(٤)

٩ ـ وثالث الحقائق الثابتة بالأوراق :

ما شهد به للكتاب أعلام الفكر فى مصر ومنهم الكاتب والمفكر الكبير ـ الإسلامى النزعة ـ الأستاذ نجيب محفوظ، وكذلك المفكر المعروف الأستاذ توفيق الحكيم، الذى كان يعتبر ـ وأظنه لا يزال ـ فيلسوف الدولة الرسمى! (المستندان ٢، ٣ بحافظتنا الأولى).

(أ) لقد كتب الأستاذ نجيب محفوظ يقول للمؤلف إنه فرغ من قراءة الكتاب، ثم يضيف قائلا عنه :

«ورغم أن فقه اللغة من المواد التى أقاربها من بعيد»

«فقد بهرنى منهجه العلمى، ودقته الكبرى فى»

«البحث والتقصى، وبهرنى أيضا أن يصدر مثل»

«هذا العمل الفذ فى هذا الجو الثقافى فيهزه هزة»

«نرجو أن تستمر وتزداد قوة حتى ترجع مصر إلى سابق»

«موقعها العلمى فى الوسط العربى...»

ويشير فى النهاية إلى سابقة تنويهه بأهمية الكتاب فى الإذاعة..

(أى تحت سمع الملايين، ومع ذلك لم يقل أحد قط إن فى الكتاب مايمس النظام العام أو الدين أو يستدعى الضبط!)

(ب) كما كتب الأستاذ/ توفيق الحكيم يثنى على الكتاب وعلى الجد والاجتهاد والصبر المبذول، ثم يقول ما نصه :

أولا : «.. من الواضح أنه ليس كتابا لعامة القراء ولا حتى لأكثر المثقفين، بل هو مما لا يتوفر عليه إلا جلة المتخصصين»، - أى أنه لم يكتب لعامة القراء، ولا يقرأه عامة القراء، بل لا يستطيع قراءته أصلا - ناهيك عن الحكم عليه إلا جلة «المتخصصين».

ثانيا : «.. لا شك أن اللغة العربية لجديرة بأن يبحث فى جذورها وفروعها المفكرون الجادون أمثالك» (أى المؤلف).

ثالثا : أن المفكرين من الأسلاف سبق أن بحثوا فى ذلك، كما بحثوا فيما ورد فى القرآن الكريم من الألفاظ التى تنسب إلى سائر اللغات. ومنهم المفكر الإسلامى الكبير (ابن عطية) الذى عرفه الأستاذ/ الحكيم بأنه من جهابذة القدماء المفكرين وأورد جانبا مما قاله فى هذا الشأن.

(وهذا هو ماتسميه مذكرة إدارة البحوث تهجما على الإسلام وعلى اللغة العربية، سامح الله كاتبها الذى يتكلم فيما لا يعلم).

رابعا : أن مثل هذا البحث كما يقول الأستاذ/ الحكيم هو : «... ماعرفت حضارة العرب والإسلام فى أزهى عصورها».

«لذلك سررت غاية السرور أن يقوم مفكر مثلك بالبحث»

فى فقه اللغة ليسير فى طريق الأسلاف الباحثين بهذا»

«الصبر والجلد والالتزام دون إحجام أمام الصعوبات».

.. ..

وبالإضافة لهذين الكتابين القاطعى الدلالة، فقد قدمنا عدد جريدة أخبار اليوم الصادر فى ١٩٨٢/١/٢ والمتضمن تحقيقا عن (أحسن كتاب قرأوه فى عام (١٩٨١) تحدث فيه الأستاذ على شلش المفكر والناقد الأدبى والفكرى المعروف عن الكتاب باعتباره أحسن كتاب قرأه فى سنة ١٩٨١م.

(٥)

١٠ ـ ورابع الحقائق الثابتة بالأوراق، وبالكتاب نفسه :

أن مؤلفه لم يقل شيئا من عنده، وإنما استعرض ما قاله كبار أئمة الفكر العربى والإسلامى وأمهات كتب الفكر العربى والإسلامى، كل ذلك كالثابت فى الكتاب الذى يحفل بذكر أئمة الفكر، وأمهات الكتب وعيونها، ولا ينفك يشير إليها فى كل موضع، وفى كل صفحة من صفحاته، أمثال :

... تاريخ الطبرى.

.. «المهذب» للسيوطى.

.. مقدمة ابن خلدون.

.. «رسالة الغفران» للمعرى.

.. «الخصائص» لابن جنى.

.. «المعرب» للجواليقى.

.. «المزهر فى علوم اللغة» للسيوطى.

.. «شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل».

.. «المغنى» للقاضى عبد الجبار.

.... إلخ... إلخ.

١١ ـ والكتاب ـ كالثابت به ـ لم يقتصر على استعراض فكر معين دون غيره، وإنما يستعرض الأفكار المختلفة، والمدارس المختلفة والمذاهب المختلفة، وهو شيمة العالم المفكر عندما يكتب، وما يستوجب إزجاء الشكر له، وليس سوق اللوم والضبط والمصادرة!

الكتاب يتحدث ـ مثلا ـ عن المعتزلة، فيتحدث عن الأشاعرة، وعن أهل السنة، والشيعة، هولا يقتصر على رأى، ولا ينحاز إلى رأى، ولا يحبذ رأيا، وإنما هو يستعرض ـ فى أمانة علمية مطلقة ـ سائر المدارس الفكرية المعروفة فى الفكر العربى والإسلامى، والتى – مهما اختلفت فيما بينها ـ فإن أحدا لم يقل إن فيها مايمس الدين أو القرآن الكريم، وحاشا لله ثم حاشا لله ألف مرة أن يحدث وأن يقال ذلك.

١٢ ـ وأخيرا خامس هذه الحقائق الثابتة بالأوراق :

وإذا كان ما تقدم يكفى – بالقطع – للإفراج عن الكتاب، فإنه تبقى حقيقة خامسة ثابتة بالأوراق، يتعين إثباتها، ألا وهى أن كل ماجاء بمذكرة إدارة البحوث بشأن الكتاب غير صحيح بالمرة، بل ومخالف تماما للثابت به، وبحسبنا بيانا وتأكيدا لذلك مجرد الاستعراض السريع لما جاء بالمذكرة، وما جاء بالكتاب، كما مايلى :

أولا :

١٣ ـ تقول المذكرة فى أولى (كذا) بنودها ـ «ففى نظره (المؤلف) أن فقهاء الإسلام اجتهدوا أن يضعوا نظرية الوحى فى الإسلام على غرار نظرية (اللوجوس)، ويشير إلى ص ٨٥.

وبالرجوع إلى هذه الصفحة نجد شيئا مختلفا تماما، نجد المؤلف يستعرض آراء ائمة الإسلام والمدارس الإسلامية فى طبيعة القرآن والوحى، فيقول إنها تتلخص فى ثلاثة (كذا) مدارس : الأشاعرة، والمعتزلة، وفرقة ما بين بين، وبعد أن يستعرض آراء تلك المدارس المختلفة ـ التى لم يقل أحد بتاتا إن أياً منها يتهجم على الإسلام أويشى به ـ نجده يختتم الصفحة(٨٥) ـ بعكس ماتقول المذكرة تماما إذ يقول ما نصه :

«وبهذا وضعت المعتزلة النقيض لاجتهادات فقهاء الإسلام».

«الذين اجتهدوا فى أن يضعوا نظرية الوحى فى»

«الإسلام على غرار نظرية (اللوجوس)».

١٤ ـ ولقد قدمنا بحافظتنا التالية كتاب (الدين والوحى والإسلام) تأليف مصطفى باشا عبد الرازق رئيس الجمعية الفلسفية المصرية التى أصدرت هذا الكتاب، وقد تناول فيه معنى «الوحى» عند فقهاء المسلمين من مختلف المدارس بما لا يختلف بتاتا عما جاء فى الكتاب، ولم يقل أحد إن كتاب مصطفى باشا عبد الرازق فيه مساس بالدين أو واجب المصادرة!!.

ثانيا :

١٥ ـ تقول المذكرة ـ أو بالأدق تفترى افتراء ـ على الكتاب أنه ينطوى على «مهاجمة الكتاب عقيدة التوحيد الإسلامية وجعلها تقوم على مبدأ التثليث»، وتضيف أنه «زعم أن كلمة (الصمد) فى القرآن الكريم تنطوى على مبدأ التثليث»..

والمؤلف المعروض ضده، وكذلك محاميه المتشرف بكتابة هذه المذكرة، يستنكران بشدة هذا الذى افترته المذكرة والمخالف بل المناقض للثابت بالكتاب صراحة والذى جاء به صراحة (ص ٣٠٦) عن كلمة «الصمد» مانصه حرفياً أنها كلمة : «... نادرة الاستعمال، وأشهر استعمال لها هو»

«فى الصمدية، ولذا ربط المفسرون معناها دائما»

«بتوكيد التوحيد وإنكار التثليث فى مفهوم الصمدانية»

١٦ ـ بل الأكثر من ذلك : أن الكتاب يقول فى ذات الصفحة (ص ٣٠٦) أنه، حتى فى المسيحية، أو فى أهم مدرستين للاهوت المسيحى، فإن :

«... معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية»

«الانبثاق Transubstantiation ورفض مساواة».

«المسيح لله فى الجوهر Consubstantiation».

«فى أهم مدرستين للاهوت المسيحى نبعتا من الفكر»

«البيزنطى...».

.. ..

ثالثا :

١٧ ـ تقول المذكرة - ألا تبت يد كاتبها - إن الكتاب فيه تهجما على النصوص القرآنية إذ إنه ينكر أمر خصب جنوبى الجزيرة العربى «اليمن» فى التاريخ القديم..

وهذا القول افتراء خالص مخالف بل مناقض للكتاب الذى جاء عكسه تماما حيث يقول فى آخر سطر ص ٧ ما نصه حرفيا :

«أما تاريخ الحضارة العربية الجنوبية (أى سبأ ومعين)».

«فيبدأ نحو ٨٠٠ ق.م. أى ثمانية».

«قرون قبل الميلاد!!..»

رابعا :

١٨ ـ ويبلغ الافتراء الذروة بالمذكرة حين تفترى ـ قاتل الله من سطرها ـ أن الكتاب يزعم أن الإسلام ينطوى على العنصرية والعصبية.

وهذا بدوره افتراء خالص نستنكره بكل شدة أيضا وندين كاتبه الذى من المؤكد أنه لم يقرأ الكتاب أصلا، وإلا لما قوى على أن يفترى ما افتراه.

الكتاب واضح تماما فى أنه يقول إن الإسلام يرفض العنصرية والعصبية، ولكن هناك من أرادوا أن يستغلوا الإسلام بسبب نزوله باللغة العربية ليعطوا أنفسهم ـ بوصفهم عربا ـ امتيازا خاصا للولاية ولحكم الأمصار، وبالذات بنو (كذا) أمية، فى حين أن الإسلام يرفض ذلك تماما، ويقوم ـ وكما جاء بالكتاب حرفيا (ص ٥٥)، على أن :

«.. الخلافة أو الإمامة أو الإمارة على المؤمنين ليست وراثية».

«وإنما تحق لمن تختاره الجماعة، ولو كان عبدا أسود».

فهل هذا هو القول بأن الإسلام ينطوى على العنصرية؟!!

خامسا :

١٩ ـ وتدعى المذكرة ـ افتراءا (كذا) ـ أن الكتاب قصد به الغض من شأن اللهجة القرشية التى نزل بها القرآن، وباللغة العربية بعامة، وهو افتراء مختلق تماما ويقطع فى أن كاتب المذكرة لم يقرأ الكتاب أصلا، والذى يقول ص ٦٧ حرفيا :

«ولقد توسع فقهاء اللغة العربية الاوائل وكثير من المتأخرين»
«فى إثبات ماجاء فى «الصاحبى» لابن فارس من أن»
«(لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها) وكان عليهم أن»
«يواجهوا مشكلة تعدد لهجات العرب التى كادوا يسمونها»
«(لغات) فى الموازنة مع لغة قريش التى نزل بها»
«القرآن، فاتفقت كلمتهم على أن لغة قريش كانت أرقى»
«لغات العرب وجعلوا من لغة قريش معيار الصحة والفصاحة»
«ولا شك بسبب نزول القرآن بلغة قريش..»

أفهل بعد ذلك تكذيب قاطع لافتراءات المذكرة وصاحبها؟!!

سادسا :

٢٠ ـ وتفترى المذكرة أن الكتاب اتهم أئمة الإسلام (ص ٦٥) كالإمام الشافعى وابن عبيدة بالعنصرية والعصبية لمجرد قولهما بخلو اللغة العربية من الألفاظ الأعجمية، وتضيف أن قول الكتاب بأن منع وقوع الأعجمى فى القرآن شطر العربية شطرين هو قول خبيث لأنه يترك الباب مفتوحا لدخول الألفاظ الأجنبية فى اللغة العربية مما يفقدها شخصيتها(!!)

وهذا الافتراء ـ بشقيه ـ مختلق ولا أصل له فى الكتاب بل مناقض للثابت فيه..

٢١ ـ إذ بالرجوع إلى ص ٦٥ التى أشارت إليها المذكرة نجدها خالية تماما مما تفتريه، وليس بها ـ على الإطلاق ـ أى اتهام لأئمة المسلمين بالعنصرية أو بغيرها، وكل ـ ونقول كل ـ ما فيها هو استعراض ـ مجرد استعراض ـ علمى بحت لسلسلة من عيون وأمهات الكتب العربية والإسلامية التى كتبها أئمة الفكر الإسلامى والعربى، والتى وجدوا فيها ما فى اللغة العربية من ألفاظ أجنبية، وهى على التوالى، كما جاءت بالكتاب ص ٦٥:

ـ كتاب «المعرب» للجواليقى المتوفى ١١٤٥م.

ـ كتاب «التذييل والتكميل، لما استعمل من اللفظ الدخيل» للبشبيشى المتوفى ١٤١٧م.

ـ كتاب «المزهر فى علوم اللغة» للسيوطى المتوفى ١٥٠٥م.

ـ كتاب «شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل» للخفاجى المتوفى ١٦٥٩م.

ـ الاشتقاق العربى للأصمعى المتوفى ٨٣٠م.

ـ كتاب «الخصائص» لابن جنى المتوفى ١٠٠١م.

٢٢ ـ هذا ما جاء بص ٦٥ من الكتاب الذى لم يفعل أكثر من أن استعرض آراء المفكرين والأئمة المختلفة فى مسألة وجود ألفاظ أجنبية (أو أعجمية)

فى اللغة العربية، واستعرض أمهات الكتب فى هذا الخصوص على نحو ما قدمنا، والتى وضعها أئمة من علماء المسلمين والعرب لا يرقى إليهم أو إلى علمهم ولا إلى دينهم، أحد على الإطلاق، وليس محرر هذه المذكرة الشقية..

٢٣ ـ وإذا كان كل ما تقدم قاطعا فى درء أى افتراء عن الكتاب، قاطعا فى فساد كل حرف جاء بالمذكرة ضد طلب الضبط، وكانت كل الحقائق السابق استعراضها قاطعة فى ذلك أيضا، وفى مقدمتها :

(أ) .. أن الدولة نفسها هى التى أصدرته.

(ب) .. وأنه ظل متداولا تحت سمع وبصر كافة أجهزة الدولة، وإدارة البحوث، وغيرها، طوال العامين.

إذا كان ذلك، فإنه بالتأكيد يكفى للقضاء برفض طلب تأييد الضبط والإفراج عن الكتاب، ودون ما حاجة أصلا لتشكيل أى لجنة لمراجعته.

.. ..

٢٤ ـ إن لنا لعظيم الثقة فى قضائنا المصرى المجيد الشامخ، الذى يظل كل من يعيش على أرض هذا الوطن، ويصون له حريته، ويرد عنه كل عدوان.

هكذا كان القضاء المصرى، وهكذا سيظل دائما.

كما كان مع طه حسين عندما اتهموا كتابه «الشعر الجاهلى» منذ أكثر من نصف قرن.

ومع الشيخ على عبد الرازق عندما اتهموا كتابه «الإسلام وأصول الحكم» منذ أكثر من نصف قرن أيضا.

ومع توفيق الحكيم عندما اتهموا كتابه «يوميات نائب فى الأرياف» منذ أربعين عاما.

ومع نجيب محفوظ عندما اتهموا كتابه «أولاد حارتنا» فى السبعينيات.

ومع الدكتور ثروت عكاشة عندما اتهموا كتابه «الفنون التشكيلية فى العالم الإسلامى» فى السنوات القليلة الماضية.

وأولا وأخيرا

مع كل صاحب فكر

ومع كل ضحية من ضحايا العدوان والإرهاب الفكرى

.. ..

بناء عليه

ولما تراه المحكمة الموقرة من أسباب أفضل..

نلتمس القضاء برفض طلب تأييد المصادرة والإفراج عن الكتاب.

وكيل المعروض ضده

أحمد شوقى الخطيب

المحامى

اضافة إلى هذه الوثائق فقد وجدنا فى ملف القضية الذى أطلعنا عليه الاستاذ أحمد شوقى الخطيب محامى لويس عوض عددا من الأوراق والمذكرات منها :

١ – قائمة بأسماء احد عشر مفكرا مقدمة للمحكمة لتختار لجنة لمراجعة الكتاب وابداء الرأى فيما نسب إليه من اتهامات.

٢ – مذكرة ثانية من المحامى يعترض فيها على عدم تشكيل اللجنة السابق ذكرها واستبدالها بلجنة من مجمع البحوث الإسلامية وهو الذى حمل لواء الخصومة ضد الكتاب.

قائمة بأسماء بعض أعلام المفكرين فى مصر

الذين نلتمس تشكيل لجنة ممن تختارهم المحكمة الموقرة عنهم لمراجعة الكتاب وبيان ما اذا كان يتضمن أى مساس بالدين

١ - الاستاذ الدكتور / إبراهيم بيومي مدكور	رئيس المجمع اللغوى
٢ - الاستاذ الشيخ / أحمد حسن الباقورى	عضو المجمع اللغوى
٣ - السيد الاستاذ / مصطفى مرعى	عضو المجمع اللغوى
٤ - السيد الاستاذ / توفيق الحكيم	عضو المجمع اللغوى
٥ - الاستاذ الدكتور / زكى نجيب محمود	أستاذ الفلسفة
٦ - السيد الاستاذ / توفيق الطويل	أستاذ الفلسفة وعضو المجمع اللغوى
٧ - السيد الاستاذ / عبد الرحمن الشرقاوى	الكاتب المتخصص فى المذاهب الاسلامية
٨ - الاستاذ الدكتور / مجدى وهبه	عضو المجمع اللغوى وأستاذ الادب الانجليزى
٩ - الاستاذ الدكتور / محمد زكى العشماوى	أستاذ الادب العربى بجامعة الاسكندرية
١٠ - الاستاذ الدكتور / حسين نصار	عميد أدب القاهرة واستاذ الادب العربى بها
١١ - الاستاذ الدكتور / حسن ظاظا	أستاذ الساميات بجامعة الاسكندرية كلية الآداب

محكمة جنوب القاهرة الأبتدائية

السيد الأستاذ رئيس المحكمة

مذكرة ثانية

بأقوال الدكتور لويس عوض... ... ... معروض ضده

ضــد

النيابة العامة

فى

الطلب الخاص بضبط كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية»

المقيد برقم ٦٣٥ لسنة ١٩٨١

والمحدد للنطق بالحكم فيه

جلسة ١٩ فبراير سنة ١٩٨٣

(١)

احالة لمذكرتنا الأولى

وللحكم التمهيدى

١ - سبق أن قدمنا مذكرة بدفاعنا لجلسة ١٩٨٢/٢/١١ فنحيل إليها منعا للتكرار، ويقيننا أن فيها مايدرأ تماما أى اتهام عن الكتاب موضوع الطلب الماثل، ومايستوجب ـ فى ذاته ـ رفض مصادرته..

* * *

٢ - ولقد أصدرت المحكمة الموقرة بجلسة ١٩٨٢/٣/٣١ حكما تمهيديا أمرت فيه بتشكيل لجنة من ثلاثة من أئمة الفكر هم السادة الاساتذة الشيخ

أحمد حسن الباقورى والاستاذ الدكتور توفيق الطويل والاستاذ عبد الرحمن الشرقاوى تكون مهمتها الاطلاع على الكتاب موضوع الطلب لبيان ما اذا كانت مغالطات دينية أو لغوية يتضمنها، وما اذا كانت هذه المغالطات إن وجدت ـ تخالف نصوص الشريعة الإسلامية كمصدر للدستور والتشريع وتعد تهجما على الإسلام والمسلمين وعلى اللغة العربية والقرآن الكريم من عدمه..

* * *

(٢)

اعتراض النيابة على اللجنة التى أمرت المحكمة بتشكيلها، والتماس المعروض ضده

٣ ـ وكان غريبا من النيابة العامة أن تعترض – فى جلسة ١٩٨٢/٥/٢٧ – على تشكيل اللجنة التى أمرت المحكمة الموقرة بتشكيلها، ودون أن تبين أسباب هذا الاعتراض، ثم طلبها مخاطبة شيخ الازهر لتشكيل لجنة من رجال الدين وأعضاء مجمع البحوث الإسلامية لوضع مذكرتها فى شأن الكتاب..

٤ ـ وقد قضت المحكمة الموقرة بذات الجلسة بأن تستبدل باللجنة السابق ندبها لجنة أخرى تشكل من مجمع البحوث الإسلامية ومن بين أعضائه بحيث لا يقل عددهم عن ثلاثة لاداء المهمة المبينة بالحكم التمهيدى الصادر فى ١٩٨٢/٣/٣١م..

٥ ـ وقد تقدم المعروض ضده ـ الذى صدر هذا الحكم فى غيبته ـ بالتماس مؤرخ ١٩٨٢/٦/٢٢ أرفق بالاوراق ـ أورد فيه اعتراضه على تشكيل لجنة من مجمع البحوث الإسلامية لانه هو بالتحديد الذى حمل لواء الخصومة ضد الكتاب موضوع الدعوى، وبدون وجه حق، ولا يتصور بعد ذلك الاحتكام إليه ـ وهو الخصم ـ للادلاء بأى رأى فى الكتاب أو لاداء المأمورية التى ناطها الحكم التمهيدى بالاساتذة الاجلاء المشهود لهم الذين ند بهم.

والمعروض ضده لازال مصرا على التماسه واعتراضه سالف البيان ومتمسكا به

* * *

(٣)

حكم المحكمة التمهيدى لم ينفذ على أى وجه
ولم تشكل أى لجنة على الاطلاق
ولم يعد أى رأى، ولاتم أى فحص، آيا كان

٦ ـ ومع هذا، ومع تمسك المعروض ضده بما تقدم، فالثابت أن حكم المحكمة التمهيدى لم ينفذ على أى وجه، ولم تشكل أية لجنة على الاطلاق، ولم يبد أى رأى، ولا تم أى فحص، أيا كان، وهو مايعنى اننا لازلنا فى ذات الموقف الذى كانت عليه الدعوى منذ اللحظة الأولى وقبل أن تصدر المحكمة الموقرة حكمها التمهيدى الذى قضت فيه بتشكيل اللجنة التى أمرت بتشكيلها لأداء ـ المأمورية والفحص اللذين أمرت بهما..

بناء عليه

يلتمس المعروض ضده من المحكمة الموقرة ـ وللأسباب التى أوضحها بمذكرته المقدمة لجلسة ١٩٨٢/٢/٢١، ولما تراه المحكمة الموقرة من أسباب أفضل ـ القضاء برفض طلب تأييد المصادرة والافراج عن الكتاب.

ومن باب الاحتياط الكلى

ندب اللجنة التى سبق أن قضى الحكم التمهيدى الصادر فى ٨٢/٣/٣١ بتشكيلها لآداء المأمورية المبينة به..

وكيل المعروض ضده

أحمد شوقى الخطيب

الوثيقة الثالثة : الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم

باسم الشعب

محكمة جنوب القاهرة الابتدائية

حكم

بالجلسة المنعقدة علنا بسراى المحكمة فى يوم الخميس الموافق ١٩٨٣/٦/٣٠ برئاسة السيد الاستاذ / حسنين فؤاد رئيس المحكمة.

وبحضور السيد الاستاذ عبد السميع شرف الدين وكيل أول نيابة أمن الدولة العليا وبحضور السيد / أمين كامل حنا أمين السر

صدر الحكم الآتى

فى التظلم رقم ٦٣٥ لسنة ١٩٨١ حصر أمن الدولة العليا المرفوع من : نيابة أمن الدولة العليا

ضد

الدكتور / لويس عوض

الهيئة

بعد سماع المرافعة ومطالعة الأوراق

حيث أن الواقعة تخلص فيما أثبته محرر المحضر الضبط (كذا) المقدم حمدى عبد الكريم بمحضره المؤرخ ١٩٨١/١٢/١٥

من أنه تم اخطار مباحث امن الدولة من ادارة البحوث والنشر بالازهر الشريف من أنه يتداول بالاسواق كتاب بعنوان (مقدمة فى فقه اللغة العربية) تأليف الدكتور لويس عوض وأن الكتاب يتضمن تهجما على الإسلام والمسلمين على اللغة العربية والقرآن الكريم وأن الكتاب يتضمن بعض الموضوعات التى تنال من الإسلام وتهاجم القرآن الكريم وتشكك فى صحته (على النحو الموضح بالتقرير المرفق) وطلب السيد الامين العام المساعد

لمجمع البحوث الإسلامية بالازهر الشريف اتخاذ اللازم قانونا نحو مصادرة هذا الكتاب حفاظا على مشاعر المسلمين ومنعا لحدوث فتنة وقد تم طباعة الكتاب بمطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب وقد تم التحفظ على عدد ٢٤٠٠ نسخة من نسخ الكتاب المطبوعة وعددها ٣٢٩٠ نسخة ومرفق طيه عدد ثلاث نسخ وارفق بمحضره تقرير صادر من مجمع البحوث الإسلامية (الأمين العام المساعد) بمآخذ الأزهر على كتاب مقدمة فى فقه اللغة العربية تأليف الدكتور لويس عوض فى الفصل الثانى من هذا الكتاب ص ٢ يرى المؤلف أن مذهب أهل السنة فى القول بقدم القرآن وما تبعه من القول بقدم اللغة العربية يرتبط بنظرية اللاجوس المسيحية التى تقول بقدم الكلمة ففى نظره أن فقهاء الإسلام اجتهدوا أن يضعوا نظرية الوحى فى الإسلام على غرار نظرية اللاجوس وهى كلمة الله المرادفة لعقل الله أو للروح القدس أو نظرية الفيربوم وهى كلمة الله المرادفة للفعل الالهى أو الفيات أو الخلق الأول بكلمة كن فيكون فكان الكون وهى فى نهاية الأمر صورة من صور اللاجوس المرادفة لعبارة روح الله وكلمته ص ٨٥ وص ٨٦ و٦٩ من الكتاب، مهاجمة الكتاب عقيدة التوحيد الإسلامية وجعلها تقوم على مبدأ التثليث وكثيرا ماحاول وصل الإسلام بهذه النظرية فى مواقع كثيرة ويزعم أن كلمة (صمد) فى العربية وهى من الاسماء الحسنى كلمة محيرة لانها مادة جامدة لم تشتق من فعل ولم يشتق منها فعل ويفهم من كلام د. لويس عوض مايلى :

(أ) أن صمد ثلاثة وإن الثلاثة فى مفهوم الكلمة قائم على اختلاف علماء اللاهوت المسيحية وطبيعة المسيح والله وكيفية اتصالهما بكلمة صمد بمعنى الاسم فيها هو الصفة والصفة هى الاسم ومعنى الصمدية الثالوث أو الثلاثة.

(ب) لم تشتق كلمة صمد من الفعل صمد أو يصمد.

(جـ) الصمد من الأسماء الحسنى وهى كلمة نادرة الاستعمال وغامضة المعنى فهى كلمة محيرة ولذلك ربط المفسرون معناها دائما بتوكيد التوحيد وانكار التثليث فى مفهوم الصمدانية ص ٣٠٥ وزعم أن كلمة الصمد فى القرآن الكريم تنطوى على مبدأ التثليث فعند حديثه أن العدد

ثلاثة ص ٣٠٥ عند مقارنة بين كلمة (خمت) المصرية وكلمة صمد العربية وجعل كل (كذا) منهما مساويا (كذا) للآخرى أو بعبارة ثانية جعل قوانين الفونطيقا تسوغ التبادل بين الخاء الحامية والصاد العربية وبين التاء الحامية والدال العربية وحكم بان الكلمة العربية صمد متطورة عن الكلمة المصرية القديمة خمت وما دام قد ذكر أن كلمة خمت المصرية ثلاثة فان كلمة صمد ثلاثة ايضا. يقول الكتاب وطبقا لقوانين الفونطيقا خمت المصرية تساوى صمد العربية قانون ح الحامية تساوى س السامية فاذا كان الأمر كذلك كان معنى الصمدية الثالوث أوالثلاثة وكان معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الانبثاق تقول ان هذه التصورات مجرد أوهام لاتجد الدليل العلمي.. ومن الجوانب الخطيرة فى هذا الكتاب التهجم على النصوص القرآنية فالكاتب مثلا ينكر أمر خصب جنوب الجزيرة العربية (اليمن) فى التاريخ القديم (ص ٣) ويصف القول بخصب هذا الجزء من الجزيرة بأنه تشنجات بشرية تحتاج فى تفسيرها إلى تشنجات جيولوجية. ونقول هذا انكار للحقائق المسلم بها وثائقيا وتاريخيا فالقرآن الكريم وهو أوثق النصوص واعلاها.. يشير إلى خصب جنوبى الجزيرة العربية قائلا: «لقد كان لسبأ فى مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور. فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكل خمط وأثل وشئ من سدر قليل. ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازى إلا الكفور» صدق الله العظيم فانكار خصب اليمن ووصفه بانه تشنجات يعد اتهاما للنص القرآنى الموثوق به مع ان الحقائق والوثائق تؤيد ما جاء به القرآن الكريم لذا فهذه الدعوى زيف للآراء كما ان الكتاب يتخطى الحدود فيزعم ان الاسلام ينطوى على العنصرية والعصبية فالاسلام كان يضم العرب والمستعربين (الموالى) وبالطبع كان فى زعمه يتضمن أن الاسلام الصحيح فيه طبقات غير طبقات الايمان والتقوى والعمل الصالح وهو ما لم (يتضمن) ينص عليه صراحة فى التاريخ الإسلامى خشية الفتنة ولمخالفته صراحة لجوهر الدين (ص ٥٤) من الكتاب وهذا من الكاتب مخالفة تاريخية وعلمية فالاسلام كان وما يزال يهتم بغير العرب وكان للموالى من الشرف الى حد كبير فى عصر الرسول صلى الله

عليه وسلم والقرآن الكريم يضع هذا المبدأ المهم قائلا «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير» صدق الله العظيم. أما ان مبدأ العنصرية لم ينص عليه صراحة فى الدين الاسلامى خشية الفتنة فهذا لا دليل عليه من الواقع ولا من التاريخ وهو يناقض نفسه حين يدعى يان جوهر الدين الإسلامى يتنافى مع التعصب وقد جعل الكتاب العصبية والعنصرية تتجلى فى قريش لانهم آل النبى ومنهم من نشأ منشى الترف (كذا) معهم لهذه القبيلة ثم ان الخوارج والشيعة تمثلان (جملة) - فى رأيه - ثورة واحتجاجا على سيادة الجنس العربى على الشعوب الاسلامية باسم اللغة والدين بل وسيادة قريش على كافة القبائل العربية لمجرد ان النبى كان قرشياً (ص ٥٤) كما يتهم علماء العرب بالتعصب والعنصرية حين تحدثوا عن أثر لهجة قريش فى اللغة العربية وانها تغلبت على بقية اللهجات العربية وجعل ذلك كله بسبب نزول القرآن الكريم بلهجة قريش وبسبب سيادة قريش ولهجتهم بعد انتصار الاسلام، وهذا الحديث من الكاتب قصد به الغض من شأن اللهجة القرشية خاصة واللغة العربية عامة والغض من شأن اصحاب تلك اللهجة التى نزل بها القرآن الكريم والتقليل من اثرها فى تكوين اللغة العربية ومحاولة ارجاع ذلك الاثر إلى العصبية والعنصرية (ص ٦٠، ٦١، ٦٢) - اتهم الكاتب ائمة الاسلام كالامام الشافعى وابى عبيدة بالعصبية ،أيضا لمجرد انهما قالا ان اللغة العربية تخلو من الألفاظ الأعجمية فقد اتهم قول الامام الشافعى بسعة اللغة العربية وامكان اتفاق لغتين فى بعض الالفاظ، بانه موقف دعاة العنصرية العربية الذين غالوا فى تصورهم لقدم الجنس العربى والحضارة العربية (ص ٦٥) كما ادعى ان نظرية التعصب للغة العربية بجعلها لا تقبل الألفاظ الدخيلة هو السبب فى دخول العربية فى مأزق شطرها إلى لغتين لغة الكتابة المقدسة ولغة الكلام الدارج وان العلماء الذين قالوا بوقوع الأعجمى فى القرآن ليسوا شعوبيين بل منهم جمعا (كذا) غفير من الصحابة مثل ابن عباس ومجاهد وعكرمة وأبى عبيدة القاسم ابن سلام وغيرهم من أجل العلماء وكبار الباحثين قديما وحديثا أما دعواه من أن منع وقوع الاعجمى فى القرآن شطر العربية إلى شطرين فهى دعوة غير مسلمة بل انها

تنطوى على نظرة خبيثة تريد ترك الباب مفتوحا لدخول الالفاظ والتراكيب الاجنبية فى اللغة العربية لتفقد اللغة العربية شخصيتها بل ان طبيعة الانضباط وعدم التهاون هى التى حفظت لنا لغة القرآن سليمة حتى الآن. فهذه التهم التى ألقى بها الكاتب تعد سابقة خطيرة فى التهجم على أئمة الإسلام والتهوين من شأن هؤلاء الأعلام واثرهم ومكانتهم العلمية الدينية للمسلمين ولائمة العربية وانه يريد ان يصل إلى أغراضه عن طريق قلب الموازين والحقائق وجعل اللغة طريقه. وقد استنتج بناء على مقدمات افتراها ان صلب اللغة العربية ذاته كان من صلب الشجرة التى تفرعت عنها المجموعة الهندية الأوربية قبل هجرة العرب من موطنهم القوقازى إلى شبه الجزيرة العربية التى تحمل اسمهم الآن وبالتالى فانه ادعى ان ما نجده من عناصر غير هندية اوربية هو الدخيل وليس صلب الاصلاب، وهو بهذا يحاول ان يثبت ان كتابه يقوم على دعم رأيه الذى يقلب الموازين فيجعل اللغة العربية من فروع اللغات الهندية الاوربية اذ انه يقول انتهى من ابحاثه فى فقه اللغة الى ان اللغة العربية هى أحد فروع الشجرة التى خرجت منها اللغات الهندية الأوربية واكثر من ذلك فانه جعل التأثير الأوربى مستمرا فى اللغة العربية حتى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ومن المغالطات الكبيرة فى هذا الكتاب محاولة من الكاتب فصل مصر عن العرب والساميين وجعلها حامية وهى محاولة تدحضها حقائق التاريخ فالثابت ان الساميين والعرب نزلوا إلى مصر وأفريقيا فقد تمت هجرات قديمة إلى مصر حوالى الألف الرابع قبل الميلاد وهاجرت عشائر سامية إلى بلاد الحبشة قبل الميلاد بعدة قرون (ص٥) ويذكر المؤرخون ان الهجرات السامية ظلت تتدفق على مصر منذ عصور ما قبل التاريخ وتوالى العصور القديمة حتى الفتح الإسلامى فى القرن السابع الميلادى ومن هذا يتبين ان المؤلف الدكتور لويس عوض أراد الكيد للإسلام فألف كتابه هذا زاعما انه دراسة وعلم وتحقيق وفى الحق انه زيف وباطل وتضليل وبعرض الأوراق على السيد محامى عام نيابة أمن الدولة فأشر (كذا) سيادته بتاريخ ١٥/ ١٢/ ١٩٨١ فقر الضبط وبعرض (كذا) على السيد المستشار رئيس محكمة جنوب القاهرة بتحديد جلسة للنظر فى تأييد الضبط وبعرضه على السيد المدعى العام الأشتراكى للنظر

وبعرض الأوراق على السيد الأستاذ رئيس المحكمة أشر سيادته بتاريخ ١٦/١٢/ ١٩٨١ بندب الهيئة الماثلة لاتخاذ الاجراءات وبذات التاريخ اشرنا بتحديد جلسة ٢٣/ ١٢/ ١٩٨١ لنظر الأمر وتكليف النيابة باعلان المتهم وبعد أن تداولت الدعوى بالجلسات على النحو الموضح بمحاضرها وبجلسة ٣١/ ٣/ ١٩٨٢ قضت هذه المحكمة وقبل الفصل فى الموضوع بتشكيل لجنة من السادة الاستاذ الشيخ احمد حسن الباقورى والاستاذ توفيق الطويل والاستاذ عبد الرحمن الشرقاوى تكون مهمتها مطالعة كتاب (مقدمة فى فقه اللغة العربية) للدكتور لويس عوض لبيان ما اذا كانت هذه المغالطات ان وجدت تخالف نصوص الشريعة الاسلامية كمصدر للدستور والتشريع وتعد تهجما على الاسلام والمسلمين وعلى اللغة العربية والقرآن الكريم من عدمه ثم عادت بجلسة ٢٧/ ٥/ ١٩٨٢ وقضت قبل الفصل فى الموضوع باستبدال اللجنة السابق ندبها بلجنة أخرى تشكل من مجمع البحوث الاسلامية ومن بين اعضائه بحيث لا يقل عددهم عن ثلاثة يرأسهم السيد رئيس المجمع وعضوين (كذا) من بين أعضائه وذلك لاداء المأمورية المبينة بمنطوق الحكم الصادر من هذه المحكمة بتاريخ ٣١/ ٣/ ١٩٨٢ وذلك بذات الصلاحيات الممنوحة للجنة السابق ندبها ونفاذا لهذا الحكم قدم المجمع ذات التقرير السابق الاشارة (إليه) والمرفق بمحضر الضبط. وبعد أن تداولت الدعوى بالجلسات على النحو الموضح بمحاضرها. وبجلسة ١٥/١/١٩٨٣ لم يحضر المعروض ضده وقرر ممثل النيابة أن المعروض ضده اعلن بجلسة ١٥/١/٨٣ والتمس تأييد أمر الضبط ثم حضر وكيل المعروض ضده والتمس اجلا لحضور المحامى الأصلى للاطلاع.

وحيث أن المحكمة قررت إصدار حكمها بجلسة ١٩/٢/١٩٨٣ ثم قررت مد اجل الحكم لجلسة اليوم فقدم المعروض ضده مذكرة بدفاعه اورد فيها اعتراضه على تغيير (ص ٦) اللجنة السابق ندبها بالحكم الصادر بجلسة ٣١/٣/١٩٨٢ كما أن اللجنة الحالية هى ذات الخصم والتمس القضاء برفض طلب التأييد والافراج عن الكتاب ومن باب الاحتياط الكلى ندب اللجنة التى سبق أن قضى الحكم التمهيدى الصادر فى ٣١/٣/١٩٨٢ بتشكيلها لأداء المأمورية المبينة به.

وحيث أن المتهم أعلن ومثل بالجلسة بوكيل عنه ومن ثم يكون الحكم حضوريا فى حقه.

وحيث أن المادة ٤٧ من الدستور الدائم الصادر سنة ١٩٧١ صريحة فى أن حرية الرأى مكفولة ولكل انسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول والكتابة وغير ذلك من وسائل التعبير فى حدود القانون والنقد الذاتى البناء ضمانا لسلامة البناء الوطنى وحرية العقيدة ومن ثم فان حرية الرأى فى الدستور ليست حرية السخرية أو حرية الازدراء بالشرائع أو التنظيم والقوانين أو حرية التحريض على ما هو قائم فى المجتمع. وإذا كان القصد الذى قصده الدستور المصرى واباحه هو النقد الذاتى البناء ضمانا لسلامة البناء الوطنى وحفظ المشاعر للجماهير وحرياتهم وشرائعهم وحرماتهم ومن ثم فليس من قبيل النقد المباح الذى يتضمن التشهير أو التحريض أو الازدراء أو الاثارة.

وحيث إن المادة ١٠٢ مكرر عقوبات تنص على عقاب كل من اذاع عمدا اخبار (كذا) أو بيانات أو إشاعات كاذبة أو مغرضة او بث دعايات مثيرة أو دعايات اذا كان من شأن ذلك تكدير الأمن العام أو القاء الرعب بين (كذا) أو الحاق الضرر بالمصلحة العامة أو ايذاء مشاعر وشعائر الديانات الأخرى كما أنه لايشترط فى وجوب العقاب طبقا لما ورد بالفقرة الأخيرة للنص سالف الذكر عدم صحة البيانات أو الأخبار المذاعة أو المؤلفات بل اكتفى بأن تكون مغرضة.

وحيث انه بانزال القواعد المتقدمة على موضوع الكتاب محل المساءلة وما ورد به من تعليقات والمشار إليه آنفا على الرغم من اعتراض المعروض ضده على اللجان وطلبه تشكيل لجان أخرى وما ورد بمذكرات دفاعه فانه يتضح مايلى :

أولا أن المؤلف أورد بصفحة ٣٠٦ من الكتاب أنه طبقا لقوانين الفونطيقا (خمت) المصرية تساوى (صمد) العربية (قانون ح الحامية = س السامية) فإذا كان الأمر كذلك كان معنى الصمدية (الثالوث) أو (الثلاثة) وكان معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الانبثاق ورفض مساواة المسيح لله فى الجوهر فى أهم مدرستين للاهوت المسيحى نبعتا من الفكر البيزنطى

ويلاحظ أن كلمة ص ٧ (صمد) العربية هي من الأسماء الحسنى كلمة محيرة لأنها مادة جامدة لم تشتق من فعل ولم يشتق منها فعل ولا صلة لها بالهومونيم (صمد) (يصمد) وهى ثابتة مورفولجيا الاسم فيها هو الصفة والصفة هى الاسم وهى غامضة المعنى نادرة الاستعمال واشهر استعمال لها فى الصمدية. وهذا من المؤلف يتعارض مع الآية الكريمة «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد» صدق الله العظيم - والآية الكريمة «وإذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله قال سبحانك مايكون لى أن أقول ماليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم مافى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شىء شهيد» صدق الله العظيم.

كما قال سبحانه وتعالى «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» صدق الله العظيم كما قال سبحانه وتعالى «قال إنى عبد الله آتنى الكتاب وجعلنى نبيا. وجعلنى مباركا أينما كنت وأوصانى بالصلاة والزكاة مادمت حيا وبرا بوالدتى ولم يجعلنى جبارا شقيا والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم ابعث حيا ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون، ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون» صدق الله العظيم. كما قال سبحانه وتعالى «تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغى للرحمن أن يتخذ ولدا إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدهم عدا» صدق الله العظيم. ومن هذه الآيات جميعها أن الله سبحانه وتعالى واحد أحد لم يلد يقصد فى الحوائج كمثله شىء وقد افرد نفسه بالصمدانية أى الفردية وليس بغيرها كما ذهب المؤلف واكد ذلك سبحانه وتعالى فى كتابه العزيز الذى لا يأتيه الباطل من خلفه أو من قبله أما بالنسبة لما ساقه المؤلف من انكاره لخصب جنوبى الجزيرة العربية «اليمن» من التاريخ القديم مقررا ان القول يحتاج إلى تشنجات جيولوجية فى تفسيره فانه يخالف الثابت فى الآيه ص ٨ الخامسة عشر

والسادسة من صورة (كذا) سبأ اذ قال سبحانه وتعالى «لقد كان لسبأ فى مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكل خمط وأثل وشىء من سدر قليل» صدق الله العظيم، هذا فضلا عن ان المعروض ضده قد تطرق فى صفحة كتابه الماثل رقم ٥٤، ٥٥ من (كذا) أن الإسلام الصحيح فيه طبقات غير طبقات الايمان والتقوى والعمل الصالح وهذه هى طبقات العرق العربى واللغة العربية وهو مالم ينص عليه صراحة فى التاريخ الإسلامى خشية الفتنة ولمخالفته صراحة لجوهر الدين بل ولنصه ولكنه متضمن فى تكون الدولة الإسلامية (أو على الأصح حتى نهاية عصر الأمين لان المأمون كان يرى رأى المعتزلة بسبب اختلاط أعراقه) أى حتى نهاية العصر العباسى الأول ومتضمن (كذا) فى الصراعات السياسية التى نشبت بين الشيع الإسلامية سافرة كانت أو مقنعة بقناع المذاهب الإسلامية والفلسفية كلامية كانت أو شرعية وهذا منه أى المؤلف ينطوى على زعم أن الإسلام ينضوى على ما يسمى بالعنصرية والعصبية والتفرقة بين أهل الجزيرة الذين دخلوا فى الإسلام وغيرهم من سكان البلاد الأخرى الذين دخلوا الإسلام بعد ذلك وهذا منه افتراء لا يطابق الواقع أو الحقيقة،، ذلك أن الأمام البخارى صاحب مسند البخارى هو من سكان تلك الأقاليم التى يقر مؤلف الكتاب المعروض انهم اقل عنصرا من سكان الجزيرة العربية وهذا العالم الجليل رحمه الله له شأنه فى الإسلام بدليل ان كتابه البخارى هو من المراجع الفقهية الجليلة فى الاحاديث عن الرسول عليه الصلاة والسلام والمؤلف باللغة العربية وغيره كثيرون ممن تفقهوا فى اللغة العربية أمثال الزمخشرى وأبو (كذا) الاسود الدؤلى وغيرهم ولم يقل أحد بانهم أقل من أهل سكان الجزيرة العربية بل ان هذا القول منه يخالف ما حدث فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام من تكريم لسليمان الفارسى الذى اسلم فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وكان ابن أحد كبراء الفرس كما أنه يخالف صريح الآية الكريمة (ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) صدق الله العظيم، بل ان المعروض ضده قد ذهب إلى القول

بماذا يهمنا إذا كان الانسان قد انحدر من جمجمة واحدة أو من (ص ٢٩) جماجم متعددة ومن وطن واحد أو من أوطان متعددة وفى هذا منه ما يخالف النص القرآنى سالف الاشارة. أما بالنسبة لما اثاره المؤلف فى صفحة ٩٣، ٩٤ من مؤلفه باتهامه الامام الشافعى «أحد أئمة المذاهب الأربعة» بالعصبية والعنصرية لمجرد انه قال ان لغة القرآن اللغة العربية تخلو من الألفاظ الأعجمية وأن القرآن لايشتمل على كلمة واحدة غير عربية وذلك على سند من قول المؤلف أن بعض الالفاظ الأعجمية ومئات منها كانت متداولة فى افواه الناس وفى فصيح الشعر فى صدر الاسلام بل وفى الجاهلية وبالتالى فقد كان من صلب اللغة العربية أيام الوحى فانه فضلا عن مخالفة قوله هذا لما أورده بكتابه من شواهد وقرائن فانه يخالف قوله سبحانه وتعالى «إنا أنزلناه قرآنا عربيا» «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» سورة الزخرف. كما أن هذا القول من المؤلف فيه لمزة لقوله سبحانه وتعالى وهو الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفهما (كذا) فضلا عن انه يتيح لادخال ألفاظ وتراكيب غريبة على اللغة العربية لافقادها ذاتيتها المستمدة من القرآن الكريم بالاضافة إلى تهجمه الصريح المباشر لأئمة الإسلام واتهامهم بضيق الفهم والتخبط ولا يعلم سوى الله سبحانه وتعالى غايته من ذلك حيث أنه يبين من العرض السالف وهو قليل مما حواه الكتاب من مغالطات وتهجم وتزييف لحقائق ثابتة منذ الأزل وحتى الأزل بكتاب أنزله سبحانه وتعالى فرقانا وهاديا ومرشدا ومبينا بلغة فسرها سبحانه وتعالى بانها اللغة العربية متخذا المؤلف المعروض ضده من مصطلحات اخترعها لنفسه مقرراً انها بناء على دراسة علمية قام بها كم استغرفته (كذا) تلك الدراسة عشر سنوات عشرون سنة اكثر، اقل، ألم يقل سبحانه وتعالى « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» أياتى بشر خلفه سبحانه ليتولى تبديل كلماته وهو قائل سبحانه وتعالى « لا تبديل لكلمات ربك» الم يقل سبحانه وتعالى فى محكم آياته «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعدما عقلوه وهم يعلمون» «ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا وإياى فاتقون» «ومن الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه» - حتى يمكن أن يجيء الآن المعروض ضده بعد حوالى أربعة عشر قرنا هجرى ليقول أن اللغة العربية

التى نزل بها القرآن كانت قد تداخلت من لغات أخرى بل ان مئات الكلمات كانت منتشرة فى صدر الاسلام ونزل بها الوحى وهى ليست عربية الا والله - «لقد ساء ما يحكمون» كما يبين أن الغرض من المؤلف ليس مجرد ص ١٠ البحث العلمى بل إن به لمز مستتر (كذا) بقول مؤلفه إن الصمدية تعنى الثالوث فى اللغة المصرية القديمة وكذلك فى اللاهوت ولا يسع المحكمة والحال كذلك بالرغم من كون تلك الأمور كما قرر مؤلف الكتاب على لسان محاميه قد قامت بطبعها مطابع الدولة وباشرافها الا ان تقول كلمتها فى هذا المؤلف الملىء بالتحريض على التناحر والفتنة ويحوى كثير (كذا) من الهدم للاسس فى الكون والخلق والحياة والآخرة والدين الاسلامى الحنيف الذى وسع كل شىء حتى المغرضين وأن تقضى بتأييد أمر الضبط لهذا الكتاب الذى ينال من الاسلام ويهاجم القرآن ويشكك فى صحة ما جاء به ويتهجم على علماء المسلمين ويصفهم بما ليس فيهم .

فلهذه الأسباب

قررت الهيئة تأييد أمر ضبط كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية» للدكتور لويس عوض .

رئيس الهيئة	أمين السر
(امضاء)	(امضاء)

حررت هذه صورة طبق الأصل وسلمت للطالب بعد سداد الرسم المطلوب وقيدت تحت رقم ١٤ / ٨٤ صور .

ثلاث مذكرات بتوقيع الدكتور لويس عوض وجدت فى ملف القضية أيضا. وفيها شرح وتوضيح لكل النقاط التى أثيرت ضد الكتاب



(١)

مذكرة من المؤلف

للمحكمة الموقرة

١ـ كتاب «مقدمة فى فقة اللغة العربية» لم ينشره ناشر خاص قد يوصف بأنه غير مسئول، وإنما نشرته الدولة ممثلة فى وزارة الثقافة، ووقع عقد نشره فى ٩ مايو ١٩٧٨ الدكتور محمود الشنيطى رئيس مجلس ادارة الهيئة المصرية العامة للكتاب فى ٩ مايو ١٩٧٨ بعد أن اطلع عليه وأقره ولم يجد فيه مساسا بأى شىء قد يدعو إلى المساءلة القانونية أو الدينية، بل وجد فيه بحثا علميا جادا قد يختلف العلماء حول نتائجه العلمية، ولكن لا شبهة بتاتا فى مساسه بالمقدسات. وقد كان هذا نفسه موقف خلفه المرحوم الاستاذ صلاح عبد الصبور، رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب، الذى تم النشر فى عهده وصدر الكتاب فعلا فى أواخر ١٩٨٠ (مرفق رقم ١) بل اكثر من ذلك، فلأن المؤلف غير مسلم فان قارىء الكتاب يحس بوضوح فى كل عبارة من عباراته حرصه الشديد فى الكلام عن الاسلام وفقهائه واللغة العربية وعلمائها بكل توقير واحترام وموضوعيه، حتى يسد الباب على سوء التأويل الذى قد ينحرف بمناقشة القضايا عن الجدل العلمى إلى التشهير والمهاترات.

٢ ـ لم يقل المؤلف شيئا لم يقله ابن جنى فى «الخصائص» (ص ١٨) والمعرى فى «الغفران» (ص ٥١ – ٥٣) وابن خلدون فى «المقدمة» (ص ١٨)

والقاضى عبد الجبار (ص ٨٦ - ٩٠) من أن اللغة العربية وسائر اللغات هى «تواضع واصطلاح» فى «المغنى»، لا «توقيف» (أى «وحى» بلغة الفقهاء)، وأن اللغة العربية مخلوقة وليست قديمة قدم اللوح المحفوظ وقدم آدم فى الجنة بل وقدم الله فى قول الاشاعره والحشويه (ص ٨٤ و٩٠). كذلك لم يقل المؤلف شيئا لم يقله ابن جرير (ص ٦٥) والخطابى (ص ٧٧) والجواليقى (ص ٦١) والسيوطى (ص ٦٦). وغيرهم عن الدخيل أو المعرب فى الفاظ القرآن. كذلك أوضح المؤلف فى حيدة تامة كافة المذاهب التى ذهب اليها القدماء من دعاة قدم القرآن واللغة العربية وارتباطه بذات الله (السنة والاشاعرة) ومن دعاة خلق القرآن واللغة العربية وارتباطه بالرسل ومن يخاطبون في الزمان والمكان، ومن دعاة المذاهب التوفيقيه كابن سلام (ص ٦٦)، واسند المؤلف كل رأى إلى صاحبه. أما موقفه الشخصى فهو مع دعاة الاصطلاح والحدوث لأنه فى نظره يتفق مع القوانين العلمية المستقرة فى تاريخ كل اللغات المعروفة وتطورها الفونطيقى والسيمانطيقى والمرفولوجى فاذا كان للدولة رأى رسمى محدد فى قدم اللغة العربية قدم الله والجنة واللوح المحفوظ فلماذا تولت وزارة الثقافه بنفسها تحقيق ونشر تراث المعتزله والتراث العقلانى فى الفكر الإسلامى من المتفلسفين فى علم الكلام إلى ابن خلدون؟ وأرفق مع هذا فصلا فى معانى كلمة «الوحى» للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ربما كان فيه الرد الوافى على اصحاب الربط الحرفى بين اللغة العربية وتنزيل القرآن على النبى الكريم (مرفق رقم ٢).

٣ - ومع كل ما تقدم فان قضية المؤلف فى كتابه «مقدمة فى فقه اللغة العربية» ليست هذه المناظرة القديمة بين دعاة القدم ودعاة الحدوث، فهذه القضية قضية العربى والمعرب من الكلام قد فرغ منها القدماء.

وإنما قضيته الرئيسية هى أن معرفته بتاريخ اللغات الأوروبية قديمها وحديثها وبفقه هذه اللغات وبالقوانين الفونطيقية والسيمانطيقية والمورفولوجية التى تحكمها، قد انتهت به إلى الاقتناع بأن الأمر فى فقه اللغة العربية، قد تجاوز موضوع المعرب من الكلام وتعريب الدخيل منه، إلى شيء

اعظم اهمية من كل ذلك : انتهى به إلى أن «استعارة» المفردات والمصطلحات والتراكيب من لغة إلى أخرى تسرى عادة على الفاظ الحضارة ومخترعات المدنية وحدها.

وقد ثبت له أن تطبيق القوانين الفيلولوجية يكشف عن وحدة الأصل بين اللغة العربية ومجموعة اللغات الهندية الاوروبية (اليونانية واللاتينية بفروعها الخمس الفرنسية والايطالية والاسبانية والبرتغالية والرومانيش، والمجموعة الجرمانية بفروعها الثلاث، الانجلوسكسونية والقوطية واللوردية هذا بالاضافة إلى السنسكريتية والايرانية والمجموعة السلافية الخ...)، لأن وحدة الأصل هذه لا تنطبق علي الفاظ الحضارة فقط وإنما تمتد إلى الالفاظا الاساسية فى بنية كل لغة من هذه اللغات، ابتداء من اسماء الاعداد واسماء القرابة واسماء اعضاء الجسم إلى اسماء الحيوانات والطيور والزواحف والاسماك، واسماء النباتات، واسماء عناصر الطبيعة، إلخ..) من كل ما هو مفصل فى الكتاب. وهذه المواد الأساسية ليست مما تستعيره اللغات بعضها من بعضها الآخر، فلابد من افتراض أن اللغة العربية والمجموعة الهنديه الاوروبية نابعتان أصلا من ينبوع واحد (ص ٢٦ – ٢٧). وبهذه النظرية تنهار الحواجز العرقية بين مايسمى بالاقوام السامية والحامية والارية.

وهذا يتفق مع قول القرآن «وعلم آدم الاسماء كلها»، فلم يقل أحد ان آدم كان عربيا أو انه كان ابا العرب بالذات، وإنما المتفق عليه أن آدم كان ابا البشر جميعا.

٤ ـ يرصد المؤلف ظواهر غريبة اقترنت بالكتاب منذ ظهوره فقد نشرت مجلة «الاذاعة والتلفزيون» حملة استنفارية مركزة على الكتاب قوامها ثلاثة عشر مقالا خلال الشهور الأولى من ١٩٨١ فبراير ومارس وابريل ومايو بقلم مدرس بجامعة اسيوط هو الدكتور البدراوى زهران، انحرف فيها صاحبها تماما من مناقشة القضايا اللغوية إلى اثارة القضايا الدينية. وهى الاعداد :

٢٣٩٨ فـى ٨١/٢/٢٨ (ص ٤٩)، و ٢٤٠٠ فــى ٨١/٣/١٤ (ص ٤٠)، و ٢٤٠١ فـى ٨١/٣/٢١ (ص ٤٠)، و٢٤٠٢ فـى ٨١/٣/٢٨ (ص ١٤)، و٢٤٠٣ فــى ٨١/٤/٤ (ص ٣٤)، و٢٤٠٤ فــى ٨١/٤/١١ (ص ٤٧)، و٢٤٠٥ فــى ٨١/٤/١٨ (ص ٤٣)، و٢٤٠٦ فـــى ٨١/٤/٢٥ (ص ٣٦)، و٢٤٠٧ فـــى ٨١/٥/٢ (ص ٤٠)، و٢٤٠٨ فى ٨١/٥/٩ (ص ١٢)، و٢٤٠٩ فى ٨١/٥/١٦ (ص ٤٦)، و٢٤١٠ فــى ٨١/٥/٢٣ (ص ٤٦)، و٢٤١١ فــى ٨١/٥/٣٠ (ص ٤٦).

ووجه الغرابة فى هذا الموضوع أن قراء مجلة «الاذاعة والتلفزيون» إنما يقرؤن هذه المجلة لمتابعة اخبار السينما والمسرح إلخ.. ولا يهتمون بكتاب لخاصة الخاصة غالى الثمن (نحو ٥ جنيهات) ومن غير الطبيعى أن تفرد هذه المساحات لبحث آراء الاشاعرة والمعتزلة فى شئون الدين واللغة. ووجه الغرابة أيضاً أن يسمح رئيس تحرير هذه المجلة الفنية وهو الكاتب الدينى المعروف الاستاذ أحمد بهجت، وهو صحفى متمرس، بتخصيص كل هذه المساحات لهذا الموضوع المتخصص، ولا سيما وأن المعركة كانت من طرف واحد فلم يتصد لصاحبها قلم آخر فى صحيفة أخرى كبرى. وقد كان الأولى أن تنشر هذه المقالات فى مجلة ثقافية وليس فى مجلة عن النجوم والكواكب. ومن المعروف أن جامعة اسيوط كانت فى السنوات الأخيرة بيئة للقلق الدينى الذى انتهى بحسم خلافات الرأى بالخناجر والرشاشات.

كذلك كتب الدكتور رشاد رشدى، وهو خال الاستاذ أحمد بهجت فى جريدة «الاهرام» بتاريخ ١٩٨١/٦/١٣ تعليقا على محاضرتى المنشورة «تأملات فى الثقافة المصرية» (الأهرام عدد ١٩٨١/٥/٢٤)، يعيرنى فيه بأنى مسيحى وينسب دعوتى للأخذ بمقومات الحضارة الاوروبية كالديمقراطية والعلمانية لبناء الدولة الحديثة إلى تعصبى الدينى للعالم المسيحى وكأن مصر لم تعرف مفكرين مسلمين مثل الشيخ حسن العطار والجبرتى ورفاعة الطهطاوى وقاسم امين ولطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق ومحمد مندور وتوفيق الحكيم وحسين فوزى وزكى نجيب محمود من دعاة تجديد مصر بالفكر الحر المستمد من الثقافه الأوربية ومن الحضارة الاوروبية.

كذلك تجددت حملات التشهيربى إلى حد التهديد تعرضت لها باغتيالى فى أوساط الجماعات الدينية الارهابية سواء بالتليفون أو بالبريد، وهى ظاهرة تعرضت لها أيام مؤامرة الاخوان على عبد الناصر فى ١٩٦٥ وصاحبتها حملة صحفيه ضخمة شرسه تمخضت عن كتابى الاستاذ محمود شاكر «اباطيل واسمار» جزءان) وكتاب الاستاذ جلال كشك «الغزو الفكرى» وغيرها فى مصر وفى السعودية. وغاية هذه الحملات هى تصويرى امام الرأى العام على أنى رأس الرمح فى غزو فكرى صليبى يقوم به العالم المسيحى ضد العالم الاسلامى. ثم هدأت الحملة نحو خمس سنوات، ثم تجددت مرة أخرى منذ ١٩٧٣ إلى حد أن السيد ممدوح سالم وزير الداخلية، يومئذ ومساعده السيد نبوى اسماعيل صرحا لى برخصة لحمل السلاح. وقد كان آخر نموذج لها الخطاب المرفق الخالى من الذوق ومن الدين الذى وصلنى وأنا طريح الفراش فى مستشفى الانجلوا أمريكان بين ١٩٨١/١١/١ و١٩٨١/١٢/١٢ (مرفق رقم ٣)، إلى جانب التهديدات التليفونيه التى تتلقاها زوجتى.

وقد حزنت حزنا شديدا لأن مشيخة الأزهر الشريف قد اقحمت اخيرا بهذه الدعوى فى هذه المطاردات المتجددة التى تقوم بها الجماعات الدينيه المتطرفة للمفكرين الأحرار.

٥ - لا يعتقد المؤلف أنه مستهدف «شخصيا» من هذه الحملات والمطاردات المكثفة ضد الفكر الحر فالامر أعمق من ذلك. وتاريخ مصر الحديثة ملىء بهذه المطاردات التى تذكر المؤرخين بما كانت تفعله الكنيسه ومحاكم التفتيش فى أوروبا ابان العصور الوسطى بعلماء أوروبا وفلاسفتها ومفكريها ومصلحيها، ممن اجترءوا على تحرير العلم الأوروبى والفكر الاوروبى من العلوم النقلية إلى العلوم العقلية، ومن مبدأ الحق الالهى إلى مبدأ الحق الطبيعى، ومن اكتفاء بدراسة اللاهوت إلى دارسة العلوم الوضعية والطبيعية والدقيقة.

فعباس الأول نفى رفاعة الطهطاوى وتلامذته من خريجى مدرسة الألسن، وهم مثقفو عصر محمد على، إلى السودان، حتى آعادهم سعيد إلى مصر فى ١٨٥٤. وقاسم أمين لاقى مالاقى من عنت نحو ١٩٠٠ فى سبيل تحرير

المرأة المصرية حتى اثمرت دعوته كل هذا التقدم الاجتماعى الرائع، وطه حسين طورد وأوذى بسبب كتابه «فى الشعر الجاهلى» (١٩٢٥) الذى وضع الأساس الموضوعى لمنهج البحث الأكاديمى وهو نفس ما حدث للشيخ على عبد الرازق الذى طورد وأوذى لأنه نفى فى كتابه «الاسلام وأصول الحكم» (١٩٢٦) أن الخلافة لها سند فى القرآن. وفى ١٩٣٩ حاول الازهر مصادرة كتاب توفيق الحكيم «يوميات نائب فى الأرياف» بحجة أنه يعرض بالقضاة الشرعيين ولكن استنارة السلطة والرأى العام حالت دون ذلك. (انظر ص ١١٩ - ١٢٩ من الكتاب المرفق وثائق من كواليس الادباء) (المرفق رقم ٤) وفى اوائل الستينيات جرت محاولة من الجامدين فى الدين لمصادرة رواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ وفى السبعينيات تحرك الجامدون من جديد لمصادرة كتاب «الفنون الإسلامية» للدكتور ثروت عكاشة وهو دراسة فى تاريخ الفنون التشكيلية فى العالم الإسلامى وجرت محاولة أخرى لمصادرة كتاب «الفتوحات المكية» للفيلسوف المتصوف العظيم محى الدين بن عربى، ولكن الله سلم لأن عدالة القضاء المصرى واستنارة الرأى العام المصرى حالتا دون ذلك. وفى تقديرى أن محاولة مصادرة كتابى «مقدمة فى فقه اللغة العربية» هى مجرد حلقة فى هذه السلسلة المحزنة من العدوان على حرية البحث العلمى وحرية الفكر وحرية التعبير التى كفلها الدستور للمواطنين، ذلك العدوان الذى يسىء لسمعة مصر أمام العالم المتحضر ويصورها فى صورة دولة لاتزال تعيش فى ظلام العصور الوسطى حيث ينقطع الحوار الفكرى بين المواطنين ويحل محله ارهاب الرأى الواحد.

والمؤلف لايزعم لنفسه أنه مبرأ من الخطأ أو أنه يحتكر وحده الحقيقة كلها. وقد كان يرجو مخلصا أن يتقدم من علماء اللغة من يصوب له فى موضوعية ودون مهاترة اخطاءه فى النظرية أو فى التطبيق على صفحات المجلات الثقافية كمجلة «فصول» الجليلة، أو كمجلة المجمع اللغوى أو مجلة المجمع العلمى المصرى أو كمجلات كليات الآداب بجامعاتنا أو مجلة المعهد الفرنسى للدراسات الشرقية، بشرط أن يكونوا متعمقين فى دراسة الفونطيقا (علم الصوتيات) والمورفولوجيا (علم الصرف أو صور الكلمات) والسيمانطيقا (علم المعنى) فى اللغات الهندية الاوروبية وليس فقط فى اللغة

العربية. ولكن المؤلف بدلا من أن يجد من يشكره على جهده عشر سنوات من العمل المضنى وسط اعبائه الثقافية الصحفية، وعلى تسخيره معرفته الجامعية المتخصصه باللغات الأوروبية قديمها وحديثها، وإنما يجد من يرجمه فى الخفاء ثم فى العلن.

ومع ذلك فيكفى عزاء للمؤلف ما تلقاه من خطابات تشجيع من كبار كتاب مصر الذين اتيح لهم الاطلاع على كتابه، ويقوى من عزيمته ثقته التامة فى عدالة قضاء مصر واستنارة مثقفيها وادراك رجالاتها للاخطار الحضارية والثقافية التى اصبحت البلاد هدفا لها. (المرفقات رقم ٥).

٦ ـ يرى المؤلف أن تأييد مصادرة هذا الكتاب فى هذا الجو الملبد سوف تفسره الجماعات الدينية المتطرفة والارهابيون الدينيون على أنه انتصار سياسى لهم وأمارة من أمارات مجاملة الدولة لهم إن لم نقل خوفها منهم، فهم يشتغلون بالسياسة اكثر من اشتغالهم بالدين، وهم يعدون انفسهم لتولى السلطة ولايدعون إلى سبيل ر بهم بالحكمة والموعظة الحسنه.

بل ان تأييد قرار المصادرة سوف يعطيهم النور الاخضر لمطاردة غيرى من الكتاب والمفكرين والعلماء واساتذه الجامعات، حتى لو لم يبق على أرض مصر رأى غير رأيهم إلى حين يقتتلون فيما بينهم اذا آلت إليهم مقاليد البلاد.

أن جوهر القضيه كما يراها المؤلف هى : مصر : إلى أين؟ «إلى الخمينية أم إلى الحضارة والمعاصرة ونور العلم والعقل؟

٧ ـ يخشى المؤلف من أن تأييد قرار المصادره سوف يتهلل له فرحا قراصنة النشر فى بعض البلاد العربية ممن أعتادوا تزييف المطبوعات الرائجة والممنوعة تزييفا متقنا بالتصوير وغيره من الأساليب التكنولوجية. ولن نجنى منه الاضياع نحو عشرة آلاف جنية انفقتها وزارة الثقافة على اصدار الكتاب.

وللمحكمة الموقرة من المؤلف كل اجلال وثقة فى عدالة القضاء المصرى الذى كان دائما حصنا للحرية وسيادة القانون.

«لويس عوض»

(٢)

الرد على مذكرة الامين العام المساعد

لمجمع البحوث الإسلامية

وهى بعنوان

«المآخذ على كتاب (مقدمة فى فقه اللغة العربية)

المأخذ رقم (١) : يرى المؤلف أن فقهاء الإسلام القائلين بقدم القرآن والوحى وما تبعه من القول بقدم اللغة العربية متأثرون بنظرية اللوجوس المسيحية التى تقول بقدم «الكلمة» (الكلمة الله أو روح الله وكلمته المرادفة للعقل الالهى أو للروح القدس إلى آخر ما جاء فى ص ٨٤ ـ ٨٦).

والمؤلف لايجد فى هذا عاراً يمكن أن يلحق بالاسلام لأن المشكلة هنا هى مشكلة «الوحى والتنزيل» عامة، وقد كانا قائمين قبل الاسلام كما ينبئنا القرآن وكان آخر مظهر من مظاهر تلك المعارك الكبرى التى دارت حول طبيعة العلاقة بين الله وعيسى بن مريم، وثارت فى المجامع اللاهوتية المختلفة واهمها مجمع نيقية (٣٢٤ ميلادية) ومجمع القسطنطينية (٣٨١ ميلادية) ومجمع خلقدونية (٤٥١ ميلادية) وكان الصراع بين ثلاثة آراء رأى يقول ان عيسى بن مريم قديم قدم الله وأنه مساو له فى الجوهر وبالتالى فله طبيعة واحدة هى الطبيعة الالهية (الكنيسة المصرية) ورأى يقول انه قديم وحادث معا وبالتالى فله طبيعتان تسميان باللاهوت والناسوت، أى الوجود الالهى والوجود الجسدى (الكنيسة الغربية)، ورأى ثالث يقول أنه حادث فقط

وبالتالى فان له طبيعة واحدة وهى أنه بشرى وهذا مذهب آريوس السكندرى (٢٥٦ ـ ٣٣٦ ميلادية) الذى بشر بان المسيح غير مساو لله فى الجوهر وبناء عليه فهو مخلوق.

وعلم «الكلام» نفسه هو ترجمة لعلم اللوجوى Logoi جمع «لوجوس» ومعناها «الكلمة» فى اليونانية، وهى مرادفة لكلمة Verbum اللاتينية بمعنى «الكلمة وكانت ولا تزال تعنى «الروح القدس».

هذا الجدل بشأن «الكلمة» (اللوجوس) أو «الروح القدس» فى العالم البيزنطى المسيحى هو نفس الجدل الذى ثار فى العالم الإسلامى حول «الوحى» و«التنزيل» و«القرآن» وهو كلام الله (ص ٨٤ ـ ٨٦). ولست أجد فى هذا مايشين فقهاء الإسلام من السنة القائلين بقدم القرآن. ومرفق بهذا بحث الشيخ مصطفى عبد الرازق فى معنى «الوحى» عند فقهاء المسلمين من مختلف المدارس، ومنه نرى كل ماطرح من آراء متضاربة أو متقاربة. ولا يجب أن ننسى التدخل الثقافى والحضارى بين بيزنطة والعرب على الأقل منذ أن كان امرؤ القيس نائبا لقيصر الروم على شبه جزيرة العرب.

أما ماورد فى (ص ٦٩) من تاثر المعتزلة بالفكر اليونانى وبفكر النساطرة وبفكر النصرانية، فهذا ليس رأيى بل رأى الشهر ستانى فى «الملل والنحل» ومن مألوف الكلام فى تاريخ الفكر الإسلامى. ومراجعه الحديثه مثبتة فى هامش (ص ٧٠)، وأهمها أبو ريدة، والنشار، ودى بور، وعلى فهمى خشيم.

المأخذ رقم (٢) : فى الكلام عن مادة «صمد» يربطها المؤلف بكلمة «خمت» فى المصرية القديمة بقانون جراى وهرتز فيلت فى الفونطيقا (س ـ ح) (ص ـ خ) تأسيسا على أن أكثر اسماء الاعداد فى المصرية القديمة مشتركه فى الجذور مع نظائرها فى العربية وفى المجموعة الهندية الاوروبية (وع ـ واحد، وسنو ـ اثنان، وسيس ـ ستة، وسفح ـ سبعة، وخمون ـ ثمانية).

والمعانى التقليدية للفظ «الصمد» غير أنه اسم من اسماء الله الحسنى، هى إما «المقصود لقضاء الحاجات»، وهذا مستبعد لان «الصمدية» تركز على

نفى التثليث ولا مجال فيها لغير الكلام عن التوحيد، وأما «المصمت» أى «الذى لاجوف له» أو لا فراغ داخله كالحجر أو كتلة لا فراغ داخلها أو مسام لها، ومن نفس الجذر «اصم» و«صماء». وهذا ايضاً مستبعد لأن الله لا يشبه «بالكتلة الصماء» كذلك يستبعد أن تكون للكلمة صلة «بالصمود» ويلاحظ أن بقية اسماء الله الحسنى صفات لها معان واشتقاقات كالفتاح والرزاق والوهاب والعليم والكريم إلخ... أما «الصمد» فلم يجد المؤلف لها اشتقاقا الا قولهم «الصمدانية»، وهو متأخر لا ستخراج اسم من مادة الكلمة. ولذا فقد رجح المؤلف بتحليلها لغويا انها من اسماء الاعداد، لان السياق يتعلق بالعدد، وهى اسماء جامدة لم تشتق من افعال ولا من صفات ولا من حروف، ومثلها «الواحد» و«الأحد».

والمؤلف لايجد فى كلامه أى تهجم على مقدسات الإسلام، فالقرآن يقول : «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» (سورة المائدة، الآية ٧٣)، فالوحى يدحض للمسلمين معتقدا دينيا كان معروفا فى عصر الرسول وهو أن الله مساو لبقية الثالوث والروح القدس فى الجوهر أى أن «الأب والابن والروح القدس» بلغة المسيحية هويات أو ماهيات متساوية فى الجوهر، وجاءت «الصمدية» مؤكدة للنفى : «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا احد». وقد أورد المؤلف فى كتابه ص ٣٠٦.

وطبقا لقوانين الفونوطيقا (خمت) المصرية (صمد) العربية (قانون ح الحامية = س السامية) وقرر مانصه (معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الانبثاق ورفض مساواة المسيح لله فى الجوهر فى أهم مدرستين للاهوت المسيحى نبعتا من الفكر البيزنطى).

المأخذ رقم (٣) : فى البحث عن التهم تكال للمؤلف نسب صاحب الشكوى إلى المؤلف أنه تهجم على النص القرآنى القائل بأن اليمن، أو مملكة سبأ، وجنوب شبه الجزيرة عامة كانت ارضا خصيبة زاهرة ثم أرسل الله عليها سيل العرم فأهلكها. ومن يراجع الكتاب يجد أن المؤلف فى ص ٧و٨ (استنادا إلى التاريخ وإلى ظهور ابجدية الخط المسند اليمنى، وإلى ظهور ابجديه الخط العربى المشتق من الخط الآرامى)، قد أوضح أن حضارة اليمن

(سبأ ومعين وقتبان) ترجع إلى القرن ٨ ق. م.، بينما عصر التدوين لم يبدأ في الحجاز قبل القرن الثانى ق. م.

وإنما ذكر التشنجات الجغرافية والبشرية التى يزعم صاحب الشكوى فقد جاءت فى الرد على رأى القائلين بأن جنوب الجزيرة كان المنبع الاصلى للجنس البشرى مما نجده فى كتاب الدكتور جواد على الذى يفترض أن عدن كانت المكان الاصلى لجنة عدن التى اخرج منها الانسان. وهذا كلام لا صلة له بالاسلام ولا بالعلم. فالنظريات المعروفة عند علماء الاجناس وعلماء الجيولوجيا تفترض أن هناك مستودعا بشريا ضخما كان مأهولا ثم خرجت منه الاقوام البشرية عندما اصيب بالجفاف وتحول إلى صحارى. ويقول البعض انه كان فى شمال الهند بين سيحون وجيحون فخرجت منه موجات الهجرة المتعاقبة التى اتجهت غربا (الجنس القوقازى) الذى عمر أوروبا والشرق الاوسط وشمال افريقيا. ويقول البعض الآخر ان هذا المستودع كان الصحراء الكبرى فى افريقيا التى اصابها الجفاف فخرجت منها الموجات البشرية شرقا إلى وادى النيل وشمالا إلى جنوب أوروبا حتى خط عرض فيينا، فقد كان شمال أوروبا لا يزال يرزح تحت العصر الجليدى.

ولكننا هنا نتحدث عن تشنجات الطبيعة فى العصر الجليدى، أى منذ ٣٠,٠٠٠ سنه، ولا نتحدث عن الألف الأولى قبل الميلاد، وقد وجد العلماء فى كهوف جريما لدى وكروما نيون نقوشا ورسوما على الصخور لنساء ورجال يؤدون اعمالا مختلفه وعمر الرسوم ٢٠,٠٠٠ سنة. ومع ذلك فكل هذه النظريات لاتزال تحت المراجعة بين علماء الانثروبولوجيا (علم الأجناس).

فما هى هذه «الحقائق المسلم بها وثائقيا وتاريخيا» التى يحدثنا عنها صاحب الشكوى؟ انه يحمل القرآن معانى ليست فيه ضمنا أو صراحة عندما يسوق الآية عن الجنتين عن يمين سبا وعن شمالها.

المأخذ رقم (٤) : يرى المؤلف أن مشكلة صاحب الشكوى أنه يتصور أن العروبة والإسلام شيء واحد. والمؤلف يتحداه أن يأتى من كتابه بنص واحد يقول فيه ان الاسلام «يتضمن أن الإسلام الصحيح فيه طبقات غير طبقات الإيمان والتقوى والعمل الصالح» بل على العكس من ذلك فإن المؤلف يقول

أن الاسلام يرفض العصبية العرقية (العنصرية) ولكن العرب وبالذات بنى أمية ارادوا أن يستغلوا الإسلام بسبب نزوله باللغة العربية ليعطوا للعرب امتيازا خاصا يؤهلهم لحكم الامصار وهذا ما ادى إلى الشعوبية بين ابناء الأمم المفتوحة وادى إلى فتنة الخوارج الذين رفضوا توريث الخلافة أو الامامة ولم يسلموا بالخلافة إلا لابى بكر وعمر لان البيعة كانت واضحة، وأيدوا عثمان ست سنوات فقط ثم انتقضوا عليه وايدوا عليا حتى قبل مبدأ التحكيم فيمن يتولى شئون المسلمين وقالوا «يحكمون فى أمر الله عز وجل الرجال : لا حكم إلا لله». فقد كانوا يؤمنون بأنه لاطاعة الا لنص الكتاب والسنه وبأن الخلافة أو الامامة أو الامارة على المؤمنين ليست وراثية وإنما تحق لمن تختاره الجماعة «ولو كان عبداً اسود» على اساس الإيمان والتقوى والعمل الصالح كل هذا مبين فى المؤرخين المسلمين الاوائل وفى المستشرق الكبير فلها وزن «الخوارج والشيعة» (ترجمة عبد الرحمن بدوى) ومراجعه مثبتة من ص ٥٤ إلى ص ٩٣.

وكلام المؤلف مقصور على أن بنى أمية، وهم من بنى قريش، استغلوا نزول القرآن باللغة العربية القرشية استغلالا سياسياليوطدوا حقهم فى الخلافة. ولا أعرف من أين أتى صاحب الشكوى برأيه : «وهذا الحديث قصد به الكاتب الغض من شأن اللهجة القرشية الخ...» وقد راجع المؤلف الصفحات ٦٠ إلى ٦٧ لعله يعثر فيها على كلمة واحدة تدل على أنه يغض فيها من شأن اللهجة القرشية فلم يجد إلا قوله ان بنى أمية استغلوا اللغة العربية ونزول القرآن بلهجة قريش استغلالا سياسيا لينفردوا بالامارة على المؤمنين. فصاحب الشكوى اذن يحاكم المؤلف بالنوايا وليس بما قاله فعلا، وهذه عودة إلى محاكم التفتيش. وإذا كان يعرف اسبابا غير قلق القوميات المفتوحة وغير قلق «المستضعفين في الأرض لثورات الخوارج والشيعة وفتن الموالى فى العراق وإيران، بل ولزحف أبى مسلم الخراسانى من إيران على العراق ليهدم دولة الامويين وينقل السلطة إلى العباسيين، فليدلنا عليه.

المأخذ رقم (٥) : إذا كان المؤلف قد قال ان مجرد رفض اللغة العربية للألفاظ الدخيلة هو «وحده» سبب انشطار اللغة إلى لغتين : لغه الكتابة

المقدسة ولغة الكلام الدارجة، فهو اما ناقص فى العلم أو مهمل فى التعبير. فهذا الانشطار ليس وقفا على العربية، بل نجده فى أهم اللغات العظمى قديما وحديثا، مثل المصريه القديمه واليونانية واللاتينية. ورفض الدخيل من الكلام (نظرية النقاء اللغوى) هو احد اسباب هذا الانشطار. ومن اسبابه ايضا رفض الخضوع لقوانين التطور البنيوى من التركيب إلى التحليل، ورفض الخضوع لقوانين التطور الفونطيقى والمورفولوجى. والسيمانطيقى، إلخ مما نجده مفصلا فى فاند رييس ودى سوسير. وليت صاحب الشكوى اثبت صفحة ملاحظته حتى يصححها المؤلف إن كان المؤلف قد بسط الأمور إلى هذا الحد.

المأخذ رقم (٦) : ليعذر صاحب الشكوى المؤلف اذا اعترض على عبارة «مقدمات افتراها». فهو من حقه أن يتهم المؤلف بالخطأ، أما اتهامه بالكذب فهو قول غليظ، وهو قد درج على ان يخلط كلامه بكلامى بحيث يصبح من الصعب تميز كلامى من تأويلاته اذا هو لم يحدد الصفحة موضوع المناقشة.

والمؤلف هنا يقر ويعترف أنه - للاسباب التى اوردها فى كتابه - قد انتهى إلى أن اللغة العربية هى احد فروع الشجرة التى خرجت منها مجموعة اللغات الهندية الاوروبية، وهذا هو الجديد فى كتابه. أى أن الجذور واحدة والساق واحدة وانما الاختلاف فى الفروع الجديد فى كتابه ان فقهاء اللغة العربية قد ركزوا على الألفاظ الأجنبية التى استعارتها اللغة العربية من اليونانية واللاتينية والايرانية إلخ.. وهى تفاصيل ثانوية لانها فى اغلبها متصلة بالفاظ الحضارة والمدنية والعلوم إلخ... أما البحث فى البنية الأساسية للغة العربية فقد اغفلوه ظنا منهم بانها نسيج وحدها ومقطوعة الوشائج بغيرها من اللغات.

فاذا بصاحب الشكوى يستخلص انى اجعل «العربية فرعا من فروع اللغات الهندية الاوروبية»، رغم انى قد حاولت فى كل مكان من كتابى أن اثبت أن اللغة العربية فرع من شجرة أصلية تفرعت عنها المجموعة الهندية الأوروبية كما تفرعت العربية.

وصاحب الشكوى لا يخفى رأيه فى المؤلف بانه سىء النية يريد بالعربية وبالعروبة وبالاسلام شرا، وهذا يجعله يقرأ فى نصوص المؤلف ما ليس فيها، بل ويقرأ فيها عكس ماتقول.

حتى القوانين الفونطيقية التى تزيل الحواجز السلالية بين السامية والحامية والآرية وتجعل من هذه التبويبات تبويبات لغوية لا تبويبات أجناس يرفضها صاحب الشكوى دون رجوع إلى مصادرها عند العلامة جراى والعلامة هير تسفيلد، متمسكا بتقسيمات بشرية فولكلورية ورثناها عن الاسرائيليات.

أما ما اشتملت عليه دعواه من ألفاظ قاسية لا أعتقد أنى استحقها، فالله يغفر له ولنا جميعاً.

«لويس عوض»

(٣)

ملحق لغوى

بالرد على مذكرة الأمين العام المساعد

لمجمع البحوث الإسلامية

أ - «لسان العرب»

ج ٤ ص ٢٤٦ - ٢٤٧

المطبعة الميرية ١٣٠٠ هـ

صَمَدَ: صَمَدَ يَصْمِدُه صَمْداً، وصَمَدَ اليه كلاهما قَصَدَه، وصَمَدَ صَمْدا لأمر قَصَد قَصَدَه واعتمده، وتَصَمَّدَ له بالعصا قصد. وفى حديث معاذ بن الجموح فى قتل أبى جهل: فَصَمَدْتُ له حتى أمكنتنى منه غِره، أى وَثَبْتُ له وقَصَدْته وانتظرت غَفْلَته. وفى حديث علىّ: فَصَمْداً صمداً حتى يتجلى لكم عمود الحق.

مُصَمَّد: وبيت مُصَمَّدٌ بالتشديد أى مَقْصود.

صَمَدَ وتَصَمَّد: وتَصَمَّدَ رأسه بالعصا عَمَد لمُعظَمه، وصَمَده بالعصا صَمْدا اذا ضربه بها.

صمَّد: وصَمَّدَ رأسه تصْميدا وذلك إذا لف رأسه بخرقة أو ثوب أو منديل ما خلا العمامة وهى الصِّماد.

الصِّماد: والصِّماد عِفاصُ القارورة، وقد صَمَدها يَصْمِدُها ابن الاعرابى.

الصِّماد: الصِّماد سداد القارورة، وقال الليث الصمادَة عِفاص القارورة.

أصْمَدَ: وأصْمَدَ اليه الأمر أَسْنَدَه.

الصَّمَد: والصَّمَد بالتحريك السَّيِّد المُطَاع الذى لا يُقْضَى دونه أمر، وقيل الذى يُصْمَد اليه فى الحوائج أى يُقْصَد. قال:

ألا بكَّرَ النَّاعى بِخَيْرَىْ بنى أَسَدْ
بعمرو بن مسعود وبالسيِّد الصَّمَدْ

ويُروَى بِخَيْر بنى أسد. وانشد الجوهرى:

عَلَوْتُه بِحُسامٍ ثم قلت له:
خُذْها حُذَيْفُ فأنت السيِّد الصمَدُ.

الصَّمَد: والصَّمَدُ من صفاته تعالى وتقدس لأنه أُصْمِدَت اليه الأمور فلم يَقْضِ فيها غيره.

الصَّمَد: وقيل هو المُصْمَتُ الذى لا جَوْف له. وهذا لا يجوز على الله عز وجل. والمُصْمَدُ لغة فى المُصْمَت وهو الذى لا جوف له .

الصَّمَد: وقيل الصَّمَد الذى لا يطعَم.

الصَّمَد: وقيل الصَّمَد السيد الذى انتهى سُؤدَدُه. قال الأزهرى:

أما الله تعالى فلا نهاية لسؤدده لأن سؤدده غير محدود.

الصَّمَد: وقيل الصَّمَد الدائم الباقى بعد فناء خَلْقِه.

الصَّمد: وقيل الذى يُصْمَدُ اليه الأمر فلا يُقْضى دونه، وهو من الرجال الذى ليس فوقه أحد.

الصَّمَد: وقيل الصَّمَد الذى صمد إليه كل شىء، أى الذى خَلَقَ الأشياء كلها لا يستغنى عنه شىء، وكلها دال على وحدانيته.

الصَّمَد: وروى عن عمر انه قال أيها الناس، اياكم وتعلم الأنساب والطَّعْنَ فيها، فوالذى نَفْسُ محمد بيده، لو قلت لا يخرج من هذا الباب الا صَمَدٌ ما خرج إلا أقَلُّكم.

الصَّمَد: وقيل الصَّمَدُ هو الذى انتهى فى سودده والذى يقصد فى الحوائج.

الصَّمَد: وقال أبو عمرو الصَّمد من الرجال الذى لا يعطش ولا يجوع فى الحرب، وأنشد:

وَسَارِيَةٍ فَوْقَهَا أَسْوَدُ

بِكَفُّ سَبَنْتَى ذَفِيفٍ صَمَدْ

قال السارية الجبل المُرْتَفَع الذاهب فى السماء كأنه عمود. والأسود العلم بكف جرىء، والصَّمَدُ الرفيع من كل شىء .

الصَّمْد: المكان الغليظ المرتفع من الأرض لا يبلغ أن يكون جبلا وجمعه أصْمادٌ وصِمَاد. وقال أبو النجم: يغادر الصَّمْد كظَهْر الأجْزَل.

المُصَمَّد: والصَّمَّدُ الصُّلْب الذى ليس فيه خوَر.

الصَّمْد: الصَّمْد والصَّماد ما دق من غلظ الجبل وتواضع واطمان ونبت فيه الشجر.

الصَّمْد: وقال أبو عمر الصَّمْد الشديد من الأرض.

المُصْمَد: بناء مُصْمَد أى مُعَلَّى.

الصَّمْد: ويقال لما أشرف من الأ رض الصَّمْد باسكان الميم، وروضات بنى عقيل يقال لها الصِّمادُ والرِّبابُ.

الصَّمْدَة: والصَّمْدَه والصُّمْدة صَخْرَةٌ راسية فى الأرض مستوية بمتن الأرض، وربما ارتفعت شيئاً. قال:

مُخالِفُ صمْدَةٍ وقرين أخْرى تَجُرُّ عليه حاصِبَها الشَّمالُ

الصَّمَدَة: وناقة صَمْدَة وصَمَدَه حمل عليها فلم تلقح: الفتح من نراع.

مصْماد: ويقال ناقة مِصْمادٌ وهى الباقية على القرِّ والجَدْب الدائمة الرِّسْل. وفوق مصامد ومَصاميد. قال الأغلب:

بين طرى سمك ومالحِ

ولقْح مصاميد مَجالحِ

الصَّمْد: والصَّمْد ماء للرِّبَّاب، وهو فى شاكلةٍ فى شِقٍّ ضَرِيَّة الجنوبى.

ب ـ «القاموس المحيط»
ج ـ (١) ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦
طبعة بولاق ١٣٠٣ هـ.

الصَّمْد (بتسكين الميم): القصد ـ الضرب ـ النُّصبِ ـ ماءٌ للضِّباب ـ المكان المرتفع ـ تأثير لفح الشمس فى الوجه

الصَّمَد (بتحريك الميم): السيد لأنه يُقْصد ـ الدائم ـ الرفيع ـ مصمت لا جوف له ـ الرجل لا يعطش ولا يجوع فى الحرب ـ القوم لا حرفة لهم ولاشىء يعيشون به.

ككتابٍ: سداد القارورة أو عِفاصُها وقد صمدها كنع.

الجِّلاد والضِّراب ما يلفه الانسان على رأسه من خرقه أو منديل دون العمامة

الصَّمْدةُ: صخرة راسية فى الأرض مستويه بها. -الناقة المُتَعَيِّطَة التى لم تلْقَح.

المُصَوْمَد: الغليظ

المُصَمَّد: (كالمعظَّم). المقصود ـ الشىء الصُلْب ما فيه من خَوَر.

مِصماد: ناقة مصماد باقية على القُرِّ والجَدْب دائمة الرِّسْل.

ج - حاشية

هذا كل ما ورد في «لسان العرب» و«القاموس المحيط». ومنه نستخلص أن مادة «صمد» (ميم مفتوحة أو ساكنة وبتصريفاتها المختلفة) كانت تعنى عند العرب معانى مختلفة، إذا نحن بوبناها وجدنا أنها كالآتى:

(١) القصد وهذا المعنى يجب استبعاده.

(٢) الضرب (بالعصا مثلا) والضراب والجلاد، وهذا المعنى يجب استبعاده.

(٣) لف الرأس بخرقة أو ثوب أو منديل، ويبدو أن هذه صيغة من «صمد». وهذا المعنى يجب استبعاده.

(٤) عفاص القارورة أو سداد القارورة. وهذا المعنى يجب استبعاده.

(٥) المُصْمت ما لا جوف له (كالجبل أو الربوة أو الصخرة) وما ليس فيه خَوَر ويبدو أن «الصمود» من هذا المعنى. وهذا المعنى يجب استبعاده كما جاء فى «لسان العرب».

(٦) ناقة لا تلقح أو ناقة تحتمل البرد والجدب وقيل: الصمد الذى لا يطعم. وهذه المعانى يجب استبعادها.

(٧) ماء للرباب. وهذا المعنى يجب استبعاده.

(٨) الصمد هو السيد الذى ينتهى إليه السؤدد. ومعنى هذا ان الله كان ناقصا فى السؤدد ثم أكتمل له السؤدد. وهذا مثل قولهم «انتهى إليه الملك أو الحكم»، أى أنه لم يكن ثم كان. فإذا كان معنى «انتهى إليه السؤدد» كمعنى قول القرآن: «وان إلى ربك المنتهى» (النجم ٤٢) و«إلى ربك منتهاها»(النازعات ٤٤)، أى بمعنى أن نهاية كل شىء عند الله، فالكلام ينطبق على السؤدد واصحابه ولا ينطبق على الله الصمد، فهم إلى الله ينتهون. فهذان المعنيان يجب استبعادهما.

(٩) الصمد السيد الذى انتهى سؤدده. قال الأزهرى: أما الله تعالى فلا نهاية لسؤدده لأن سؤدده غير محدود. فهذا المعنى يجب استبعاده.

(١٠) الصمد من لا يجوع أو يعطش فى الحرب. وهذا المعنى يجب استبعاده.

(١١) القوم لا حرفة لهم ولا شىء يعيشون منه. وهذا المعنى يجب استبعاده.

(١٢) تأثير لفح الشمس فى الوجه. وهذا المعنى يجب استبعاده.

(١٣) الدائم، الباقى بعد فناء خلقه، أو الخالق، وهذا تجوز مناقشته، ولكنه معنى دينى

وقد يكون تفسير للآية القرآنية، وليس معنى لغويا فليست له اشباه فى بقية معاني الكلمة.

(١٤) الرفيع من كل شيء. وهذا تجوز مناقشته.

(١٥) السيد المطاع الذى لا يقضى دونه أمر، وقيل الذى أسندت أو أصمدت إليه الأمور، ويصمد إليه فى الحوائج فلا يقضى فيها غيره، وهو فى «لسان العرب» معنى «الصمد» فى الأسماء الحسنى، وهذا تجوز مناقشته.

(١٦) السيد الرفيع النسب، «وروى عن عمر أنه قال: أيها الناس، إياكم وتعلم الانساب والطعن فيها، فوالذى نفس محمد بيده، لو قلت لا يخرج من هذا الباب إلا صمد ما خرج إلا أقلكم». والمعروف أن الإسلام نهى عن المباهلة بالانساب. وهذا تجوز مناقشته.

(١٧) «الصمد» هو «السند» ففى الشطرة: «بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد»، وفى الشطرة: «خذها حذيف فأنت السيد الصمد، نجد أن التعبير التقليدى هو «السيد السند»، ويبدو أن «الصمد» و«السند» صيغتان من لفظ واحده وهذا تجوز مناقشته.

فالمعانى المستبعدة إذن هى المعانى الأثنى عشر الأولي، والمعانى القابلة للمناقشة هى من (١٤) إلى (١٧). أما المعنى (١٣) فيبدو أنه مجرد تفسير دينى للصمدية وليس استقصاء لغويا، فمن الصعب استخراجه من المعانى الأخرى المتصلة بالموجودات، فالمعنى (١٣) متعلق بموجد الوجود مباشرة وصفاته موضوع البحث.

وهناك صلة واضحة بين المعانى الأربعة الأخيرة (١٤ ـ ١٧)، لأنها تدور كلها حول الرفعة والسيادة أو السؤدد. والمعنى (١٤) فى الواقع متضمن فى المعانى (١٥) و(١٦) غير أن ما ورد فى استعمال هذه المعانى من شعر أو نثر يثير بعض المشاكل من حيث نسبتها لله كاسم من اسمائه الحسنى، فالجوهرى (المعنى ١٥) حين أنشد:

عَلَوْتُهُ بِحُسامٍ ثم قلت له:

خذها حُذَيْفُ فأنت السيد الصمد

إنما قرر أولا أن «الصمد» مهما كان رفيع المقام وسيدا فى قومه يمكن ان يعلى عليه، وهذه طبعا ليست حال الله، لأن الله لا يعلى عليه، ثم إن ما رواه الجوهرى يتضمن ثانيا أن «السيد الصمد» (البشرى طبعا) يمكن الاجهاز عليه بالحسام أو خلعه من سؤده، وهذا مرفوض لأنه يتنافى مع صفات الله الأساسية وهى أنه كان فى الأزل وباق إلى الأبد، وأنه لا متناه فى القوة أو القدرة.

والمعنى (١٦) يزيد الأمر تعقيدا لأنه يتضمن جملة معانى بعضها يتفق مع الصمدية وبعضها يتعارض معها. فقول عمر بن الخطاب: «أيها الناس اياكم وتعلم الأنساب والطعن فيها. فوالذى نفس محمد بيده، لو قلت لا يخرج من هذا الباب إلا صمد ما خرج إلا أقلكم»، يعنى ان «صمد» فى عبارة عمر «الرفيع النسب»، وليس مجرد الرفيع السؤدد فى قومه بل ان قوله يتضمن أكثر من كانوا بداره أو بدار الخلافة كانوا من الوجهاء والسراة وعلية القوم واصحاب السطوة والسؤدد، ومع ذلك فقد كانت انسابهم ضعيفة، أو محدثى نعمة كما نقول نحن بلغة اليوم، ولكنهم رغم ذلك كانوا قد بدأوا يلفقون لأنفسهم انسابا ارستقراطية وهمية، وهذا بعض ما قرعهم عليه عمر بن الخطاب.

وقول الصمدية «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد» قول يدور حول النسب فعلا، وهو ما يجعل الصمد بمعنى (رفيع النسب) متمشيا مع سياق الصمدية حيث تشير إلى «الأب» و«الابن» و«الكفاءة» (فى الجوهر أو الشرف أو السؤدد الخ).

ومع ذلك فالأمر ليس على هذه الدرجة من البساطة، لأن وصف الله «بالصمد» بمعنى «رفيع النسب» يدخلنا فى مأزق آخر فهو بمثابة قولنا أن الله له نسب. ومن كان له نسب كان له أب وأجداد، بينما النص يقول أن الله «لم يولد» فضلا عن أنه «لم يلد»، وأنه مساو لنفسه فليس له كفؤ، وأنه واحد أحد لا يتجزأ. وهذا ما جعل المؤلف يستبعد أيضا أن «الصمد» فى الصمدية، بمعنى «رفيع النسب»، تشير إلى الله وحده، وهو ما وجهه إلى حل هذا الاشكال بافتراض اشارة «الصمد» فى الصمدية إلى الثالوث المسيحى لتدحض نسب المسيح والروح القدس لله ومساواتهما لله فى الجوهر.

فإذا كان المؤلف قد أخطأ فى فهمه لمعنى «الصمد» فى الصمدية فهو يرجو أن يدله باحث على معنى «لغوى» - لا على معنى «دينى» - يكون أكثر استقامة من كل ما ورد فى «لسان العرب» و«القاموس المحيط»، فالمؤلف يبحث فى فقه اللغة لا فى الدين،ولسوف يكون له من الشاكرين، ولن يتردد فى تصويب خطئه على الملأ كما نشره على الملأ. ولكنه يخشى أن يؤدى بنا البحث اللغوى إلى العودة إلى المحظور الآخر وهو وصف «الله الصمد» بأنه «الله الرفيع النسب». فإذا كان هذا المعنى اللغوى، وهو رفعة النسب»، واضحا للناس ومستقرا فى عهد عمر بن الخطاب، فقد كان أيضا واضحا للناس ومستقرا وقت نزول الوحى على الرسول الكريم.

أما فى المعنى (١٧) «فالصمد» هو «السند»، ففى مألوف الكلام يقال «آلسيد السند»، أما فى بعض الشعر وبعض النثر فقد وردت «السيد الصمد». وربما كانت صيغة «صند»

لغة من «صمد» و«سند»، وقد ورد فى «اللسان» (ج ٤/ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨، المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٠٠ هـ) أن «صند» تعنى «الصنديد». و«الصنديد الملك الضخم الشريف». وفى الأصمعى «الصنديد» و«الصنتيت» «السيد الشريف»، وقيل «السيد الشجاع». وفى الأزهرى أن «الصندد» هو «السيد». وفى ابن الإعرابى «الصناديد هم السادات، وهم الأجواد وهم الحلماء وهم حماة العسكر». وفى الحديث ذكر صناديد قريش، وهم أشرافهم وعظماؤهم. الواحد صنديد. وكل عظيم غالب صنديد».

(هناك أيضا معانى أخرى فرعية وردت فى «اللسان» يبدو أنها مجرد مجاز على الشدة أو الكثرة أو الغزارة، فيقال «برد صنديد» و«حر صنديد» و«سحاب صنديد» و«مطر صنديد»، و«صناديد القدر» دواهيه أو نوائبه، و«صنديد» اسم جبل معروف).

ومن هذا يتضح أن المعنى (١٧) لا يخرج عن المعنى (١٦).

وصاحب الشكوى يزعم أن افتراض المؤلف أن «الصمد» يمكن بتطبيق قوانين الفونطيقا أن تعنى «الثالوث» أو «الثلاثة» معناه أن «الصمدية» جاءت لتؤيد التثليث، وهو عكس ما يقوله المؤلف على خط مستقيم (ص ٣٠٦) من أنها جاءت لتؤكد التوحيد وتنفى التثليث، بقبول مبدأ الانبثاق، ونفى مساواة المسيح والروح القدس لله فى الجوهر، وفيما يلى نص قول المؤلف فى ص ٣٠٦:

«وكان معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الانبثاق Transubstantiation ورفض مساواة المسيح لله فى الجوهر Consubstantiation فى أهم مدرستين للاهوت المسيحى نبعتا من الفكر البيزنطى..

هذه الفقرة الصريحة الخاصة ببناء التوحيد على رفض الصمدية «مساواة المسيح بالله فى الجوهر» أغفلها صاحب الشكوى للايهام بأن المؤلف ينادى بقبول القرآن للتثليث. ورغم أنه ساق عبارة المؤلف: «وكان معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الانبثاق..» إلا أنه أخفى بقية العبارة التى تتحدث عن «رفض مساواة المسيح لله فى الجوهر» لاثبات التوحيد فى الصمدية. وهذا ليس من نزاهة النقد فى شئ.

ويبدو أن صاحب الشكوى يتصور أن نظرية الانبثاق مرادفه للتثليث. بينما الانبثاق فى اللاهوت المسيحى لا يخرج عن قول القرآن: «فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا» («مريم» الآية ١٧)، وقوله «ومريم ابنة عمران التى احصنت فرجها فنفخنا فيه من

روحنا» («التحريم» الآية ١٢)، وقوله: «إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد سبحانه» («النساء» ١٧١). وهذا هو الانبثاق Divine Efflux الخلق بالكلمة أو بالروح القدس، وهو لا يتنافى مع التوحيد. إنما يتنافى مع التوحيد فى الاسلام القول بقدم المسيح والروح القدس قدم الله وبمساواتهما لله فى الجوهر. وهذا ما تقول به بعض المذاهب المسيحية.

لويس عوض

ومن تعليقات الصحف المصرية حول مصادرة الكتاب نكتفى بهذين التعليقين لأنهما يكشفان عن اهتمام المثقفين بإثارة هذا الأمر والتعبير عن رفضهم لمصادرة أعمال الفكر والإبداع فى حضور الرئيس حسنى مبارك والإمام الأكبر شيخ الأزهر، وكذلك الكشف عن مواقف كبار المفكرين من كتاب فقه اللغة العربية.

لويس عوض:

الاحتفال الحقيقى*

لا يزال لويس عوض رافضا الرحيل في صمت. ففى ذكراه - دائما - تثور المعارك ويتناثر الغبار، ولا يزال بعض كتبه ماثلة فى قوائم الممنوعات أمام المحاكم ففى عام ١٩٨١ تمت مصادرة كتابه «مقدمة في فقه اللغة العربية» وشهد المجتمع الثقافى اعتف معركة بين أكبر مؤسستين فى بلادنا: الأزهر الشريف والقضاء المصرى بسبب لويس عوض وكتابه وليست مصادفة أن تم مصادرة الكتاب فى ٦ سبتمبر ١٩٨١. حيث جاء قرار المصادرة بدلا من اعتقاله فى حملة سبتمبر الشهيرة. وكان د. لويس قد أذاع ذلك عقب لقائه بمسئول كبير برئاسة الجمهورية.

طلب الأزهر الشريف فى مذكرة لأجهزة الأمن مصادرة الكتاب لأنه يتضمن طعنا على اللغة العربية - لغة القرآن الكريم - والتشكيك فى اصالتها. وعلى الفور تمت مصادرة الكتاب واحالة د. لويس إلى المحكمة.

فى المحكمة.. قرر المستشار رئيس الدائرة تشكيل لجنة علمية تضم فضيلة الشيخ أحمد حسن الباقورى ود. توفيق الطويل والكاتب عبد الرحمن الشرقاوى لفحص الكتاب واعداد تقرير علمى عنه..

---

* الأهالى - ٧ أكتوبر ١٩٩٢.

وبالفعل بدأت اللجنة عملها. وقدمت تقاريرها حيث رفض الشيخ الباقورى قراءة الكتاب إلا مع القارىء وأكد أنه لن يشارك فى مصادرة اى فكر فى آخر أيام حياته، وطلب فى تقريره الافراج عن الكتاب فورا..

أما د. توفيق الطويل فقد تناول فى تقريره المنهاج العلمى لدى لويس عوض، وقال ان د. لويس التزم بالمنهاج وقواعده بما يكفل له حق الاستنتاج والاستدلال. ونفى أن يكون الكتاب طعنا على اللغة العربية واصالتها..

المفاجأة أن الأزهر الشريف اعترض على تشكيل اللجنة لأنها تضم كاتبا شيوعيا فى اشارة إلى عبد الرحمن الشرقاوى، والمأساة أن تقرير عبد الرحمن الشرقاوى لم يختلف كثيرا عن رأى الأزهر!

والآن.. لماذا لا يتدخل اتحاد كتاب مصر واتحاد كتاب اسيا وافريقيا وهيئة الكتاب المصرية للافراج عن هذا الكتاب ورد الاعتبار للدكتور لويس فى ذكراه؟ ولماذا لا تستأنف هيئة الكتاب ـ وهى جهة النشر ـ الحكم بالمصادرة؟

انا نهيب بكل مؤسسات المجتمع الثقافية بالعمل على إنهاء هذا الوضع الغريب ـ وخاصة أن لويس عوض أعطى للأجيال عمرا من الفكر والثقافة والفن عبر خمسين كتابا...

أحمد اسماعيل

رفقا بالحقيقة .. بين عبد الرحمن الشرقاوى ولويس عوض*

كتب المحرر الأدبى لصحيفة الأهالى فى الأسبوع الماضى موضوعاً عن كتاب «فقه اللغة» للدكتور لويس عوض.

جاء فى الموضوع ما يفهم منه أن كاتبنا الكبير الراحل عبد الرحمن الشرقاوى كان ممن ايدوا مصادرة الكتاب من الأزهر.

وهذه الواقعة كما جاءت بالاهالى غير صحيحة بالمرة بل وتتناقض تناقضا تاما مع موقف الشرقاوى سواء بالنسبة لكتاب لويس عوض أو بالنسبة لقضية مصادرة الكتب بشكل عام.

فقد كان رحمه الله من أكثر الكتاب دفاعا عن حرية الرأى وحتى فى الفترات السابقة التى كانت فيها حرية الرأى محاصرة وتكلف صاحبها الكثير.

وقد كان ممن دفعوا الكثير وعانوا معاناة حقيقية فى تلك الفترات ليس فقط فى مصادرة بعض كتبه بل وفى دخوله السجن ومنعه من الكتابة وفصله.

أما بالنسبة للواقعة غير الصحيحة التى ذكرتها الأهالى فهناك موقف علنى للشرقاوى يدحض هذه الفرية ويناقضها تماما وشهدها أكثر من ثلاثين كاتبا ومفكرا ما زالوا كلهم والحمد لله أحياء يبدعون منهم محمود أمين العالم وأنيس منصور وثروت أباظة ولطفى الخولى وغيرهم..

---

* الجمهورية ـ الثلاثاء ١٣ أكتوبر ١٩٩٢.

وكنت يومها حاضرا وأجلس تحديدا بين الاستاذين والصديقين الشرقاوى ولويس عوض وكان ذلك فى لقاء الرئيس مبارك بالكتاب والمفكرين فى افتتاح معرض الكتاب سنة ١٩٨٧ وهو العام الذى توفى فيه الشرقاوى «نوفمبر سنة ١٩٨٧».

وتعرض الشرقاوى فى حضور فضيلة الإمام شيخ الأزهر لموضوع الرقابة التى تمارسها بعض الأجهزة الدينية على الكتب وضرب مثلا بذلك كتاب فقه اللغة للدكتور لويس عوض وأمثلة أخرى منها كتابه «محمد رسول الحرية» الذى منع من التصدير للخارج ومسرحية ثأر الله والحسين شهيدا.

ودار يومها حوار بين فضيلة الإمام شيخ الأزهر وعبد الرحمن الشرقاوى وأعطى الرئيس مبارك يومها توجيها بتشكيل لجنة لحل المشكلة ولفض الاشتباك بين الكتاب والقائمين على الرقابة فى الأزهر.

وأمل صادقا أن يتوخى الجميع الدقة وخاصة إذا كان الأمر يتعلق بقيم ثقافية وفكرية غالية وناصعة البياض والصفاء والصدق من أمثال عبد الرحمن الشرقاوى ولويس عوض.

فلم يكونا ابدا من هذا النمط الذى يقول الكلمة المزدوجة كلمة فى الشارع للاستهلاك وكلمة فى الحارات الضيقة والمظلمة للاسترزاق.

وليرحمنا الله جميعا.

ف. ع.

فتحى عبد الفتاح

كتب للمؤلف :

١ ـ بريخت Brecht تأليف: رونالد جراى		١٩٧٢	الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢ ـ القضية	مسرحية	١٩٨٧	الهيئة المصرية العامة للكتاب
٣ ـ المسرح وقضايا الحرية	دراسات نقدية	١٩٨٤	الهيئة المصرية العامة للكتاب
٤ ـ قضايا الابداع والنقد	درلسات نقدية	١٩٨٦	الهيئة المصرية العامة للكتاب
٥ ـ ابن سينا القرن العشرين	دراسات نقدية	١٩٨٨	الهيئة المصرية العامة للكتاب
٦ـ امل دنقل	دراسات نقدية	١٩٨٨	المركز القومي للآداب.
٧ ـ المجنونة	كوميديا اجتماعية	١٩٨٨	الهيئة المصرية العامة للكتاب
٨ ـ الموت وفارس الملك تأليف: وولى سوينكا	مسرحية	١٩٨٨	مجلة المسرح عدد مارس ١٩٨٨.

تحت الطبع :

١ ـ محمود شاكر .. ومفهوم الأصالة القومية

٢ ـ الأسد والجوهرة ـ تاليف : وولى شوينكا (من المسرح العالمى بالكويت)



فهرس الكتاب

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١١٣٠٨/١٩٩٤

I.S.B.N. 977-01-4218-2



● عن كتاب «لويس عوض ومعاركه الأدبية» للأستاذ نسيم مجلى، ورأى فيه أنه استوفى عرض المشكلات الأدبية واللغوية التى تعرض لها لويس عوض، والاعتراضات التى سيقت ضده، وذلك بأسلوب موضوعى متزن.

وأعتقد أن نشر هذا الكتاب يفيد فى إنصاف مفكر كبير نعتز بإسهاماته، وتبرئته من تهمة التعصب الطائفى التى رماه بها بعض الكتاب، وإن كانت أحكامه التاريخية قد تصيب وقد تخطئ، وهذا أمر يتفق لكل كاتب، ولاينبغى أن يعزى إلى سوء نية.

والأستاذ نسيم مجلى يتحرى الأمانة العلمية ولا يتردد فى قبوله النقد الصحيح الذى وجه إلى لويس عوض فى بعض دراساته، وربما وجه نقداً من عنده. فكتابه هذا جهد طيب فى سبيل تصحيح أساليب النقاش بين الباحثين والأدباء.

شكرى محمد عياد

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب